coordonatori
ANTON HÜGLI,
POUL LÜBCKE

FILOSOFIA ÎN SECOLUL XX

**FENOMENOLOGIA,
HERMENEUTICA,
FILOSOFIA EXISTENȚEI,
TEORIA CRITICĂ**

Volumul 1



Anton Hügli/Poul Lübcke (coord.)

Filosofia în secolul XX
vol. 1

PHILOSOPHIE IM 20. JAHRHUNDERT (BAND 1)
Anton Hügli/Poul Lübcke (Hg.)
Originally published under the title PHILOSOPHIE IM 20. JAHRHUNDERT which has been translated from the Danish edition VOR TIDS FILOSOFI: Engagement og forståelse and completed with contributions by German authors.

FILOSOFIA ÎN SECOLUL XX (VOL. 1)
Anton Hügli/Poul Lübcke (coordonatori)

Traducere: Gheorghe Pascu, Andrei Apostol, Cristian Lupu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
Filosofia în secolul XX / coord.: Anton Hügli, Poul Lübcke; trad.: Gheorghe Pascu, Andrei Apostol, Cristian Lupu - Bucureşti: Editura ALL EDUCATIONAL, 2003
2 vol.; 20 cm.
ISBN 973-684-367-X
Vol. 1 - 2003 - 544 p. - Bibliogr. - ISBN 973-684-368-8

I. Hügli, Anton (coord.)
II. Lübcke, Poul (coord.)
III. Pascu, Gheorghe (trad.)

1.

Editura **ALL EDUCATIONAL** Bd. Timişoara nr. 58, sector 6, Bucureşti, cod 76548
☎ 402 26 00
Fax: 402 26 10

Departamentul difuzare: ☎ 402 26 20
Fax: 402 26 29

Comenzi la: comenzi@all.ro
http://www.all.ro

Redactor: Victor Popescu
Coperta: Stelian Stanciu

Anton Hügli/Poul Lübcke
(coordonatori)

Filosofia în secolul XX

Volumul 1
Fenomenologia, Hermeneutica, Filosofia existenţei, Teoria critică

Traducere de
Gheorghe Pascu, Andrei Apostol, Cristian Lupu



Despre coordonatori:

Anton Hügli, n. 1939, a studiat la Basel și Copenhaga, a efectuat un stagiu de cercetare la Oxford și a predat la Universitățile din Münster și Bielefeld. Începând cu 1987, susține cursuri de filosofie la Universitatea din Basel.

Poul Lübcke, n. 1951, a studiat la Copenhaga, Freiburg, Heidelberg și Louvain. A predat filosofia la Universitatea Roskilde (între 1981 și 1988), iar începând cu 1989, profesează la Universitatea Aarhus.

Cuprins

Hans Blumenberg
246

TEORIA CRITICĂ

Filosofii Școlii de la Frankfurt și cercul lor

Günter Figal

Evoluția Școlii de la Frankfurt
275

Max Horkheimer și Theodor W. Adorno
283

Walter Benjamin
303

Henri Bergson: Datul nemijlocit
373

Gabriel Marcel: Existență și angajament
387

Alexandre Kojève: Dialectica recunoașterii
398

Jean-Paul Sartre: Libertate și situație
411

Prefața ediției germane

Filosofia în secolul XX este noua versiune germană a operei în două volume apărută inițial în limba daneză* și mai apoi în suedeză, operă ce ne oferă o privire de ansamblu asupra celor mai importante curente ale filosofiei europene și americane din secolul XX. Sunt tratați pe larg toți filosofii semnificativi în contextul curentelor în care se situează și la a căror formare au contribuit.

Nu este însă vorba de expuneri cuprinzătoare, unitare din punct de vedere istoric. Scopul lucrării este mai degrabă acela ca, pe baza unor reflecții exemplare, alese cu grijă, să ofere o înțelegere a felului în care filosofii secolului nostru și-au abordat problemele. La baza acestei alegeri se află o anumită concepție despre filosofie: filosofia nu este produsul unor genii solitare, propovăduire profetică sau înțelegere intuitivă a lumii, ci o activitate argumentativă, o încercare de a-și da socoteală sieși precum și altora, cu argumente și contraargumente, de presupozițiile fundamentale ale gândirii noastre, ale existenței și acțiunilor noastre. Din acest punct de vedere, dezvoltarea filosofică nu mai apare ca o activitate determinată de întâmplare, ci ca un dialog inteligibil, în care fiecare poziție poate fi înțeleasă ca răspuns la poziții, întrebări sau obiecții anterioare.

Filosofia – și aceasta este a doua premisă a noastră – nu privește doar pe filosoful de specialitate, ci pe fiecare dintre noi. Prin urmare, această operă nu se adresează în primul rând specialiștilor – deși în circumstanțele actuale și ei ar putea găsi câte o informație valoroasă –, ci unui public mai larg interesat de filosofie. Ea este condusă de eforturile de a oferi profanului în filosofie o introducere în modul de a gândi și argumenta al filosofilor moderni, și dorește să facă inteligibile acele probleme care preocupă pe filosofii zilelor noastre pornind de la evoluții filosofice anterioare. Pentru a da cât mai multă viață filosofiei, nu se va vorbi la modul abstract despre direcții și probleme, ci se va restabili mereu legătura cu persoanele care se

---

* *Vor tids filosofi*. Vol. 1: „Engagement og forståelse", vol. 2: „Videnskab og sprog." København: Politikens Forlag: 1982 (red. Poul Lübcke).

află în spatele acestor idei, cu experiențele lor și cu fenomenele fundamentale de care sunt conduși. De aceea, sperăm ca prin *Filosofia în secolul 20* să vă fi oferit o operă cu multiple utilizări: o introducere unitară în filosofia modernă pentru oricine e interesat de istoria filosofiei, cât și un manual sau dicționar, consultabil pe fragmente, pentru elevi, studenți și profesori.

Filosofia existențialistă, Fenomenologia, Hermeneutica, Filosofia critică – cuprinsul primului volum al acestei lucrări – tratează mai ales curentele filosofice determinante din Germania și Franța. În centru se află efortul filosofilor contemporani de a se distanța critic de metafizica tradițională și de imaginea tradițională despre om și de a așeza filosofia pe noi baze. În Germania, în prim-plan se situează mai ales experiența umană a sinelui și a lumii, iar în Franța, rolul pe care angajamentul și implicarea îl au pentru viața umană. Filosofii importanți sunt aici Husserl, Heidegger, Jaspers, Adorno, Horkheimer și alți reprezentanți ai școlii de la Frankfurt, Gabriel Marcel, Merleau-Ponty și Jean-Paul Sartre.

În volumul doi, *Teoria științei, Filosofia analitică,* sunt prezentate mai ales curentele filosofice contemporane care s-au dezvoltat – printr-o distanțare critică de filosofia continentului european – în spațiul anglo-saxon. Eforturile centrale ale acestei filosofii de sorginte anglo-saxonă sunt axate pe analiza conceptelor și expresiilor noastre cotidiene, științifice și logice. Volumul prezintă debuturile acestui stil de a face filosofie o dată cu Russell, Moore, Wittgenstein, Frege și fondatorii pragmatismului american – James și Pierce. Cu ajutorul unor autori precum Quine, Strawson sau Hare, cititorul se va familiariza cu etapele principale ale filosofiei analitice. Luând ca exemplu cele mai recente discuții referitoare la așa-numita problemă corp-minte, se va arăta cât de dinamic este acest mod argumentativ de a face filosofie.

Basel / Copenhaga — Anton Hügli / Poul Lübcke

FILOSOFIA GERMANĂ

Helmut Holzhey

Neokantianismul

Despre discursul filosofic la începutul secolului XX în Germania

Începutul secolului XX nu marchează nici un fel de cezură în cadrul istoriei filosofiei. În filosofia germană, abia anul 1918 reprezintă un moment de ruptură, însă nicidecum total. Filosofia anilor '20 s-a delimitat în nenumărate privințe și punctual de filosofia de dinainte de război – în special ca o încercare de a ține seama, după războiul pierdut, de conștiința politico-culturală a timpului. Ca reprezentant al unei gândiri depășite, neokantianismul era cel care trebuia întotdeauna să plătească. Neokantianismul este, fără îndoială, un fenomen spiritual al Reich-ului imperial al lui Wilhelm. Dezvoltîndu-se în nenumărate orientări, a ajuns în ultimul sfert al secolului al XIX-lea curentul dominant al filosofiei germane universitare. Dar se constituise el oare într-un fel de ideologie a epocii? Nivelul actual al cercetării nu permite un răspuns concludent la această întrebare. În schimb pot fi expuse acele probleme filosofice la formularea și prelucrarea cărora neokantianismul a contribuit esențial. Ele pot fi extrase nemijlocit din dezbaterile filosofice ale sfârșitului de secol. Care erau, în acea vreme, temele de comun interes?

Au fost abordate, în primul rând, problemele fundamentale ale științelor, la dezbateri participând atât oameni de știință cât și filosofi, de multe ori o singură persoană fiind și una și cealaltă. Spectrul disciplinelor care formau obiectul discuțiilor se întinde de la matematică, trecând prin fizică și biologie, până la istorie, psihologie și sociologie. Această gamă vastă a discursului teoretico-științific poate fi surprinzătoare – dar care sunt oare interesele specifice cu care se apropie filosofia sfârșitului de secol de teoria științei și de știință? Problema nu mai e ce putem, respectiv ce nu putem să știm, așa cum o formulase Kant cu intenție *metafizic-critică*; interesul filosofic se referă mai degrabă la temeiul cunoașterii științifice factice, aflate în continuă acumulare, la temeiul ei rațional sau poate irațional și la elaborarea acestuia. În această interogare intră în joc motive fundamentale pentru formarea unei

concepţii despre lume: e vorba de nevoia unei viziuni de ansamblu asupra lumii şi a omului, viziune care să ţină seama de noile descoperiri ştiinţifice. Un mare ecou a avut de exemplu E. Haeckel prin cartea sa *Die Welträthsel (*Enigmele lumii*)* (1899), în care transformă teoria evoluţionistă a lui Darwin într-o concepţie despre lume materialist-monistă. Totodată, această poziţie dă naştere în domeniul biologiei unei critici virulente din partea neovitalismului (H. Driesch), care scoate în evidenţă finalitatea şi caracterul holist al formelor de viaţă. „Energetica" (W. Oswald) declară energia ca singură substanţă, cu intenţia de a depăşi contradicţia dintre materie şi spirit; ea este susţinută în acest sens de explicarea fizicală a raportului dintre energie şi masă (A. Einstein, 1905). În cadrul tuturor acestor dezbateri există un consens asupra faptului că „ceea ce ţine unită lumea în miezul ei" nu poate fi sesizat nemijlocit filosofic sub forma unei filosofii a naturii şi a spiritului, ci – în cazul în care acest lucru este în genere posibil – numai cu ajutorul analizei filosofice a temeiurilor ştiinţei şi a cunoştinţelor ştiinţifice. În înfloritoarea teorie a cunoaşterii (ştiinţifice) sunt susţinute însă cele mai diverse poziţii: materialiste, realiste, idealiste – şi acestea iarăşi în diverse modalităţi. Un interes deosebit e acordat diferenţei dintre ştiinţele naturii şi cele socio-umane*, diferenţă a cărei lămurire merge în paralel cu întemeierea metodologică a ştiinţelor socio-umane. Filosofiile bazate pe teoria cunoaşterii tind fie spre o metafizică materialistă, vitalistă sau idealistă, fie spre demonstrarea faptului că ştiinţa ca atare este de esenţă raţională, fie spre afirmarea temeiului ei iraţional în „viaţă". Slăbiciunea acestor eforturi constă în faptul că nu se mai reuşeşte oferirea unei „interpretări raţionale şi sistematice de ansamblu a realităţii". „Singurul concept de totalitate... pe care gândirea mai crede că îl deţine după renunţarea la conceptul idealist de absolut" este conceptul de *viaţă*.[1]

Gândirea epocii stă în umbra lui. Încă din anii '90 se declanşează receptarea largă a „filosofiei etice a vieţii" a lui Nietzsche, chiar dacă ea abia influenţează filosofia academică. Ecou în cadrul filosofiei de catedră găseşte întemeierea lui Dilthey, din perspectiva filosofiei vieţii, a ştiinţelor socio-umane în *trăire*, al cărei subiect nu mai este doar omul raţional, ci omul întreg ca „fiinţă care îşi reprezintă dorind şi simţind"[2]. Semnificaţia

* Termenul este echivalentul expresiei germane *Geisteswissenschaften*, care literal s-ar traduce „ştiinţe ale spiritului". Cuvântul apare în vocabularul filosofic german la jumătatea secolului XIX, ca echivalent al expresiei engleze „moral philosophy", folosită de J. St. Mill (nota trad. – A. Apostol).

moral-filosofică, precum și cea bazată pe teoria cunoașterii a „vieții" își găsește explicația, respectiv critica, într-un alt concept central al filosofiei din jurul anului 1900, în noțiunea de *valoare*. Relația valorică constituie obiectele științelor socio-umane; de aceea pietrele prețioase, de exemplu, formează obiectul de studiu al unui arheolog și nu doar al unui chimist, deoarece au fost apreciate drept frumoase în cadrul unei culturi și purtate ca bijuterii. Dar mult dincolo de această semnificație teoretico-științifică, conceptul de valoare preia funcția conceptului (hegelian) de spirit, și anume de a depăși diferența dintre ceea ce este și ceea ce trebuie să fie, adică de a ancora enunțurile normative („trebuie să dobândești agatul") în enunțuri descriptive („agatul este valoros"). Această pretenție duce la discuții extinse despre existența valorilor („valabilitate", *Geltung*) și despre modalitatea de a le sesiza (de exemplu prin „simțul valorii"). Din nou, principiile acțiunii noastre morale, normele morale ca atare, ci întemeierea lor este cea care suscită interesul filosofic. Acest lucru este valabil atât pentru caracterizarea nietzscheană, din perspectiva filosofiei vieții, a valorilor drept *„condiții de conservare și potențare* referitoare la alcătuiri complexe de durată relativă ale vieții"[3], cât și pentru filosofia neokantiană și fenomenologică a valorilor, care, împotrivindu-se nihilismului amenințător, caută în asigurarea obiectivității valorilor unitatea rațională a binelui și existentului.

În ciuda diferențelor de școală, poziția neokantianismului este principial univocă în cadrul tuturor discursurilor timpului: orientat către probleme științifice de fundament, el promovează întemeierea rațională a culturii printr-un refuz decis al oricărui tip de filosofie a vieții. Împotriva sentimentului din ce în ce mai răspîndit de dezamăgire față de știință, potrivit căruia aceasta nu poate împlini speranțele învestite în ea, și anume de a întemeia o viziune cuprinzătoare a vieții care să direcționeze praxisul[4], neokantianismul fundează în știință rațiunea, care trebuie elaborată filosofic. La sfârșitul secolului, neokantianismul nu se mai sprijină doar pe tradiția kantiană. Pe lângă teoremele platonice, capătă relevanță mai ales ideile lui Leibniz și Fichte. Însă critica kantiană a rațiunii rămâne, mai ales datorită laturii ei „negative" de destrucție a ontologiei „naive" și a metafizicii, fundamentul mișcării care poartă, pe drept cuvânt, atât înainte cât și după acest moment, numele de„neokantianism", oricât de diferit ar fi interpretate și apreciate operele critice ale lui Kant în cadrul diverselor școli neokantiene.

Noțiunea de neokantianism și apariția sa istorică

Influența gândirii kantiene poate fi urmărită de-a lungul întregului secol al XIX-lea. Ea se face simțită nu în ultimul rând în dezbaterile ideologice din cadrul perioadei „*Nachmärz*"*, când se dezvoltă – în faza de represiune postrevoluționară – o poziție „critică" de neutralitate ideologică, sceptică față de metafizică și bazată pe teoria cunoașterii.[5] Dar Kant este prezent și în afara Germaniei. În timp ce receptarea engleză a lui Kant, prin care se promovează critica empirismului, abia ajunge să se structureze într-un neokantianism autentic, în Franța (Charles Renouvier) și Italia (Carlo Cantoni) se manifestă tendințe propriu-zis neokantiene. Dar numai în Germania se ajunge, în același timp cu întemeierea celui „de-al doilea" Reich, la un nou început sub semnul lui Kant, la o mișcare cu adevărat kantiană, care ulterior se divide în orientări diferite și se instituționalizează parțial ca școli.

Începutul va fi făcut de indivizi izolați, de tineri care în 1871 împlineau sau nu aveau încă 30 de ani: de Otto Liebmann (1840-1912), Hermann Cohen (1842-1918), Aloys Riehl (1844-1924) și Wilhelm Windelband (1848-1915), pentru a-i numi pe cei mai importanți. Publicațiile cele mai relevante nu exprimă o poziție unitară. Acest lucru se datorează nu în ultimul rând faptului că tinerii neokantieni provin din medii filosofice diferite. Liebmann și Windelband fuseseră elevii profesorului Kuno Fischer din Jena, a cărui concepție despre Kant manifesta trăsături pronunțat idealiste; Riehl și Cohen fuseseră școliți în psihologia vremii, arătând amândoi un puternic interes pentru științele naturii. Cohen, care frecventase cursurile lui Adolf Trendelenburg de la Berlin, a intervenit activ în controversa dintre profesorul său și Kuno Fischer privind înțelegerea corectă a teoriei kantiene despre spațiu și timp.

În ciuda acestor diferențe, se poate totuși recunoaște o orientare polemică comună: autorii combat absolutizările nepermise și argumentează de aceea antinaturalist și antimaterialist – împotriva unei devalorizări ideologice curente a bunei reputații de care se bucură științele naturii; anticlerical – luând atitudine împotriva tutelei spirituale a bisericii în cadrul „bătăliei

* Perioada „*Nachmärz*" (Postmartie) denumește epoca de după mișcarea populară a germanilor, din martie 1848. Ea se carcaterizează printr-o pronunțată tendință liberală și democrată (n. red.).

culturale", disputa dintre statul prusac și biserica catolică, și antipesimist - față de schopenhauerianismul dominant; prin aceasta, ei întemeiază și apără deopotrivă idealurile libertății civile[6]. Pe lîngă alți factori, proveniența diferită a gânditorilor neokantieni a determinat, în perioada următoare, scindarea neokantianismului în orientări de școală. Hermann Cohen, interesat încă de timpuriu de „idealismul din știința naturii", a dezvoltat pentru teoria cunoașterii și etică „un idealism critic", care va constitui laitmotivul „Școlii de la Marburg". El a preluat mai ales critica materialismului, exersată de Friedrich Albert Lange (1828-1875) în cunoscuta sa lucrare *Geschichte des Materialismus* (Istoria materialismului). Acolo însă unde acesta pleda, cu referire la nevoile de orientare etică, pentru un „punct de vedere al idealului" care s-ar obține printr-un exercițiu de liberă „poezie conceptuală"[7], Cohen apără o „întemeiere riguroasă a eticii bazată pe teoria cunoașterii"[8], deci o utilizare logică a ideilor raționale în locul uneia poetice. În acest program sunt incluse, pe de o parte, teoreme din *Logische Untersuchungen* (Cercetări logice) de Adolf Trendelenburg; pe de altă parte, capătă tot mai mare importanță o reconstrucție a Teoriei Ideilor a lui Platon care interpretează „Ideile" ca fundamente pure (ipoteze) ale cunoașterii. Ideile sunt deci instrumente de cunoaștere de un tip deosebit, nu însă entități existente independent. Această referire nemetafizică la filosofia platonică devine posibilă prin distincția dintre ființă și lucruri, dintre proces și eveniment, dintre substanță și relație – și dintre validitate și propoziții. Hermann Lotze (1817-1881), care impune în 1874 această distincție fundamentală pentru întregul neokantianism, clarifică totodată faptul că acea presupusă „ființă" a ideilor platonice nu ar semnifica nimic altceva decât „valabilitatea adevărurilor".[9] Scrierile lui Wilhelm Windelband manifestă înrâurirea nemijlocită a lui Lotze, de vreme ce ideea acestuia despre valabilitate devine fundamentul înțelegerii logicii și a filosofiei în cadrul „neokantianismului Școlii de la Baden". „Impulsul hotărâtor pentru mișcarea neokantiană" trebuie însă căutat la Kuno Fischer: lucrarea sa despre Kant a fost cea care, după părerea lui H. Rickert, „l-a redat, încă din 1860, filosofiei în întregime pe Kant", „recucerit de Windelband abia în 1880"; așadar, imaginea fichteană pe care o avea Fischer despre Kant a fost cea care și-a pus amprenta asupra acestei mișcări.[10]

În timp ce Școala de la Marburg și Școala de la Baden sunt separate prin „părinții" lor, asemănarea dintre ele rezidă într-un idealism critic prin care se delimitează realismul critic – așa cum e întruchipat, printre alții, de A. Riehl. Această a treia mare încercare de a reasimila, într-o formă modernă,[11] filosofia critică a lui Kant manifestă o afinitate față de tradiția și

pretențiile cognitive ale empirismului. Așadar, cunoașterea științifică a experienței nu este analizată unilateral pornind doar de la componentele ei rațional-apriorice, ci sunt evaluate și elementele ei „reale", care reprezintă ceea ce e dat. În general, deja în neokantianismul timpuriu al anilor '70 ai secolului al XIX-lea există legături multiple cu „pozitivismul".

În vederea unei schițări a mișcării neokantiene timpurii trebuie să ne referim și la filologia kantiană, constând din prelucrarea unor texte cunoscute sau inedite din opera postumă, dar și din clarificarea preistoriei filosofiei kantiene – o cercetare care dezvoltă o atitudine fundamental critică față de orice reconstrucție sistematică. Munca filologică, istorică și interpretativă asupra textelor kantiene își găsește în cele din urmă organul publicistic în *Kant-Studien* (Studii kantiene), înființat de H. Vaihinger în 1897.

Termenul de „neokantianism" devine familiar în anii '70 ai secolului al XIX-lea, deși el este deja utilizat de F. Lasalle în 1859 și C. L. Michelet în 1862.[12] Răspândirea lui este prilejuită mai ales de polemica lui E. V. Hartmann[13] și de dezbaterile referitoare la neokantianismul teologic al școlii lui A. Ritschl (1822-1889)[14], care s-a orientat după figura biblic-istorică a lui Iisus. O jumătate de secol mai târziu, în 1924, H. Rickert, într-un articol comemorativ dedicat lui A. Riehl, în a cărui moarte vede și sfârșitul „apariției istorice" a neokantianismului, găsește o semnificație precisă termenului de neokantianism în sensul că neokantieni ar trebui numiți doar acei kantieni care au adus ceva nou, doar „aceia care, prin faptul că se *reîntorceau* la Kant, au dus filosofia științifică *înainte*". Ca reprezentanți principali ai unui astfel de neokantianism sunt considerați H. Cohen, A. Riehl și W. Windelband.[15]

Începând cu anii '20, neokantianismul este prezent în discuția filosofică prin două „școli". Interpretarea realistă a lui Kant de către Riehl pare a fi trecut în „realismul critic" a lui O. Külpe (1862-1915). În timp ce „Școala de la Marburg", cu H. Cohen, P. Natorp și tînărul E. Cassirer, a ridicat explicit pretenții asupra moștenirii lui Kant, integrând însă, de la sfârșitul secolului, filosofia lui Leibniz, criticismul bazat pe teoria valorii al „Școlii de la Baden", cu reprezentanții ei principali W. Windelband, H. Rickert și E. Lask, a participat în cele din urmă la resuscitarea filosofiei hegeliene[16]; organul ei reprezentativ fiind revista *Logos* (înființată în 1910).

Delimitarea istoriografică a filosofiei neokantiene prezintă dificultăți. După primul război mondial, Natorp manifestă un raport cât se poate de ambivalent față de Școală. Nici lucrările lui Rickert nu sunt atribuite în

întregime neokantianismului. Cu atât mai mult acest lucru este valabil pentru reprezentanții neokantianismului așa-numit mai tânăr, pentru E. Cassirer, B. Bauch, A. Liebert, R. Hönigswald și J. Cohn. Istoriografic, este firesc să vorbim despre neokantianism doar cu referire la filosofia de dinainte de 1918, care – concentrată în noțiunea sistematică a neokantianismului și desemnată parțial polemic – a constituit una din cele mai importante contrapoziții față de filosofia anilor '20.

Prezentarea următoare a acestui neokantianism autentic trebuie să se limiteze la teoriile cele mai importante ale acestor două școli, și, în plus, la ideile fundamentale ale teoriei cunoașterii și ale eticii. Doar într-o manieră indirectă se poate face referire la contribuțiile aduse în estetică, filosofia religiei, drept și psihologie filosofică.

Școala de la Marburg

La 17 martie 1883, Hermann Cohen – care cu 7 ani înainte fusese numit profesor de filosofie ca succesor al lui Friedrich Albert Lange – a ținut un discurs festiv în aula Universității din Marburg cu ocazia sărbătoririi zilei de naștere a împăratului. El a vorbit *Von Kants Einfluß auf die deutsche Kultur* (Despre influența lui Kant asupra culturii germane). Discursul său a avut, dincolo de caracterul ocazional, unul programatic. Căci Cohen a expus, în cadrul unei aprecieri laudative a istoriei influenței exercitate de filosofia kantiană, raportul fundamental dintre filosofie și știință și a formulat prin aceasta pentru prima dată modul de abordare sistematic propriu gândirii sale, care va duce la întemeierea unei noi școli.

Punctul de pornire îl constituie o proporție: filosofia se raportează la știință ca arta la natură și, cu referire la o anumită artă, ca poezia la mit. „Natură" înseamnă aici „activitate naturală", crearea unor imagini naiv-mitice, înseamnă a lucra naiv cu „forța naturală a spiritului". În poezie, naivitatea naturală a mitului este suprimată, deoarece poetul lucrează în chip reflexiv cu materialul miturilor. În analogie cu aceasta, urmându-și „instinctul întunecat", filosoful problematizează „procesul natural" al științei, iar astfel ridică știința „la libera ei conștiință de sine, la siguranța activității sale naturale, la claritate cu privire la scopurile sale, la cunoașterea limitelor ei".[17]

În spatele acestei analogii stă o experiență personală a lui Cohen. Avem mai întâi de-a face cu relația directă cu obiectul care leagă mitul și știința.

Această relație ar putea fi însă tematizată și altfel decât se face în reflecția poetică și filosofică: s-ar putea cerceta psihologic „formarea ei în contextul culturii". Iar tânărul Cohen a cercetat tocmai acest lucru în domeniul formării miturilor. Pentru analiza psihologică a „originii" lor în spiritul uman, știința sau mitul nu prevalează unul asupra celuilalt, ele sunt mai degrabă presupuse ca „activitate naturală", care se realizează în acord cu „legile mecanismului psihologic".[18] Acum însă trebuie facută o delimitare strictă între explicarea psihologică a „originii" și întemeierea filosofică a legității științei.

Programul lui Cohen începe astfel să se contureze:

1. Filosofia cercetează condițiile de cunoaștere și principiile științei, mai ales ale științelor naturii. Așa cum apare într-o formulare mai târzie: „Nu ne privește ce este natura atât timp cât filosofăm și nu vrem să facem poezie." Cohen face aluzie aici la definiția lui Lange a metafizicii ca poezie conceptuală. Tema teoriei filosofice a cunoașterii (critica cunoașterii) este mai degrabă ceea ce face ca științele naturii să devină știință, ceea ce constituie presupozițiile certitudinii cunoașterii științifice.[19]

2. În cadrul acestei activități reflexive, filosofia pornește de la faptul existenței științei, de la valabilitatea factică a cunoașterii științifice. Care e sensul acestei presupoziții? Aceasta înseamnă că filosoful critic nu face concurență omului de știință cu privire la cercetarea acesteia; de asemenea, el nu pornește de la datele senzoriale, de la senzații presupuse ca fiind datul „pur". Ca fapt al cunoașterii științifice, faptul nu este un fapt nud (factum brutum), ci este el însuși cunoaștere, și anume nu în sensul unui eveniment psihic sau social, ci ca un adevăr articulabil propozițional. De la această realitate pornește cercetarea filosofică. Faptul este descifrabil, *inteligibil.*

3. Asigurarea certitudinii cunoașterii științifice prin clarificarea presupozițiilor ei este de folos și științei, deoarece omul de știință lucrează, așa cum arată exemplul lui Newton, cu principii filosofice, respectiv concepte fundamentale, fără a putea reflecta suficient asupra acestui „element speculativ".[20]

4. În sensul intenției kantiene de a întemeia metafizica ca știință, filosofia dobândește caracterul unei științe prin aceea că, plecând de la valabilitatea factică a cunoașterii științifice pozitive, ea analizează presupozițiile acesteia, adică condițiile certitudinii sau valabilității ei. Filosofia procedează – potrivit unei formule a lui Cohen – după *metoda transcendentală.* Rezultatul poate fi ilustrat printr-un exemplu, și anume prin întrebarea referitoare la condițiile raportului cunoașterii cu realitatea. Cine nu poate întemeia relația cu realitatea pornind de la date nemijlocite (senzații), trebuie să o întemeieze altfel,

dacă o poate în genere întemeia. Cohen înțelege realitatea ca pe o determinare categorială, mai precis ca „mijloc de gândire". Problema realității se referă la justificarea instituirii a ceva în genere. Nu este vorba nici de purtătorul substanțial al proprietăților, nici de realitate (existență), ci de un fel de calitate-originară, de „reitate" – e vorba și de ființă, dar tocmai de ființa ca lucru sau Ceva. Cohen ancorează vechea problemă ontologică (ce face ca existentul să fie existent) în problema realității, care are de asemenea un obiect fictiv sau un accident. Contrariile sunt Ceva-ul și Nimicul. Instituirea a Ceva înseamnă: „originea este indicată, lucrul nu începe accidental"[21]. Prin această demonstrație a categoriei care se află la baza pretenției de cunoaștere a realității, cercetarea filosofică nu și-a atins nicidecum ținta. Este nevoie să se demonstreze că în acest mijloc de gândire categorial este întemeiat raportul cunoașterii cu realitatea. La fel ca pentru categoria „realitate", pentru toate categoriile trebuie demonstrat și probat că sunt condiții necesare ale valabilității cunoașterii științifice.

Programul lui Cohen de teoria cunoașterii se dezvoltă plecând de la scrierea *Kant – Interpretation.* Aceasta e orientată dintru început nu doar către reconstrucția teoriei kantiene a condițiilor nonempirice („a priori") ale cunoașterii prin experiență, ci și către o revalorizare a acesteia în cadrul unei teorii moderne a cunoașterii. Vechea dispută cu privire la existența „ideilor înnăscute" fusese resuscitată de înțelegerea, de către neokantienii timpurii (H. v. Helmholtz, F. A. Lange), a *a priori*-ului kantian drept înzestrare naturală ereditară, drept „organizare ținând de specie" a omului, înzestrare care ar sta la baza cunoașterii fenomenelor. Cohen, dimpotrivă, relevă sensul transcendental al aprioricului: teoria kantiană a experienței descrie și întemeiază condițiile apriorice ale posibilității experienței exclusiv printr-o analiză logică a acestei experiențe. Ce se înțelege atunci prin „experiență"? O orientare decisivă a acestei probleme o dăduse deja August Stadler (1850-1910): „Eu îmi exprim, ca presupoziție a tot ce va urma, opinia că, de la Kant încoace, prin metafizică în genere nu ar trebui să se înțeleagă nimic altceva decât problema posibilității experienței științifice."[22] Cohen îl urmează: experiența este experiență științifică – dar aceasta nu în sensul empirismului, pentru că experiența este dată ca matematică și știință pură a naturii; teoria experienței are ca scop, ca teorie a matematicii și a științei pure a naturii, să demonstreze și să probeze principiile și conceptele fundamentale ale acestor științe drept propriile sale condiții necesare a priori. – Această interpretare culminează într-un punct sistematic situat dincolo de teoria kantiană. Și aceasta deoarece, în vreme ce Kant distinge între întrebarea cu privire la posibilitatea unor astfel

de principii nonempirice (așa-numitele judecăți sintetice a priori) în matematică și științele naturii și întrebarea cu privire la posibilitatea unei metafizici științifice, Cohen admite doar întrebarea cu privire la temeiul posibilității, respectiv al valabilității „științei matematice a naturii". Metafizica nu semnifica pentru el – așa cum o formulase deja Stadler – absolut nimic altceva decât „problema posibilității experienței științifice". Apare astfel un al doilea moment al delimitării de Kant: în timp ce, potrivit explicației acestuia, experiența este alcătuită din materia impresiilor senzoriale și acea formă provenită din propria noastră facultate de cunoaștere[23], teoria lui Cohen tematizează experiența doar cu privire la forma ei. Aceasta rezultă din faptul că „experiența" este înțeleasă drept „știință matematică a naturii", iar aceasta drept cunoaștere valabilă a priori. Să pui, în cadrul unei pretinse teorii transcendentale a experienței, problema condițiilor valabilității unei cunoașteri apriorice înseamnă să excluzi dintru început momentul senzorial-material din noțiunea de experiență, respectiv să-l suprimi într-o determinare formală a experienței. Unei astfel de „apriorizări" a experienței, mai bine spus: a senzației ca moment senzorial-material al experienței, îi este dedicat întregul efort reflexiv al lui Cohen cu privire la problema cunoașterii.

Punctul de plecare îl constituie „principiul kantian al anticipațiilor percepției", care spune: „În toate fenomenele, realul, care este un obiect al senzației, are o mărime intensivă, adică un grad"[24]. Cohen îl transformă, în efortul de a reformula conceptul de realitate, în „Principiul mărimii intensive sau a anticipațiilor"[25]. Impulsurile importante în acest sens le oferă setul de probleme ridicate de psihofizică. La finalul importantei scrieri *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode*... (Principiul metodei infinitezimale...), Cohen ia fățiș atitudine față de legea psihofizică fundamentală a lui G.T. Fechner, o „formulă de măsură" a mărimii senzoriale, gândită în funcție de intensitatea stimulului, respectiv în funcție de creșterea stimulului. Discuția contemporană referitoare la această întrebare s-a preocupat printre altele de problema aplicabilității conceptului matematic de mărime asupra senzațiilor, i. e. calcularea raportului dintre intensitatea stimulului și intensitatea senzației. Pentru a provoca în genere o senzație, este necesară o anumită intensitate minimă a stimulului (prag de excitare), iar un stimul dat trebuie întotdeauna modificat până la un cuantum finit, așa-numitul prag de diferențiere, înainte de a obține o schimbare sesizabilă a senzației. Legea Weber-Fechner spune că raportul dintre creșterea devenită sesizabilă a stimulului și intensitatea stimulului inițial este (aproape) constant. Prin integrarea acestei „formule fundamentale" se obține o „formulă de măsură psihofizică", potrivit căreia

intensitatea senzației se comportă proporțional cu logaritmul intensității stimulului. – Interesul filosofic al lui Cohen e legat aici de posibilitatea de a măsura mărimile senzoriale prin intermediul unor ecuații diferențiale. Metoda formării de diferențiale, respectiv integrale („metoda infinitezimală"), a cărei invenție și utilizare în soluționarea problemelor matematice și fizice este bogat documentată istoric de către Cohen, devine pentru el paradigmă pentru capacitatea gândirii în procesul cunoașterii obiectului, ba chiar i se pare instrumentul decisiv de gândire al științei moderne a naturii. Metoda este întemeiată logic prin „principiul mărimii intensive". Ce semnifică acest principiu, pe care Cohen, spre deosebire de Kant, nu l-a formulat explicit? Pentru început nimic altceva decât „principiul kantian al anticipațiilor percepției", potrivit căruia obiectelor reale ale percepției le trebuie atribuită o mărime (intensivă). Cohen merge însă mai departe, deoarece „principiul mărimii intensive" nu trebuie să fie doar o descriere cantitativă ci și o punere a realului. Realul nu numai că are o mărime intensivă, el este mărime intensivă. În vreme ce pentru Kant senzația, în ciuda posibilității ei de a fi determinată matematic, rămâne indispensabilă, ca moment senzorial-material, în relația cunoașterii cu realitatea, pentru Cohen capacitatea de a avea senzații devine un moment al gândirii logico-matematice. Instituirea realului, a *ceva* în genere, ține de gândire, și nu de senzație.

Trebuie remarcat că aici este vorba despre condiția esențială a valabilității cunoașterii științifice, și nu despre descoperirea cunoașterii. Valabilitatea cunoașterii științifice este considerată în teoria lui Cohen independent de datul empiric; categoria (determinația gândirii) realității este aceea care realizează abia raportarea conștiinței la un X ca un dat, adică la intuiție. În „principiul mărimii intensive" se realizează această legătură dintre intuiție și categoria realității. Pentru obiectul cunoașterii aceasta înseamnă că realul (calitatea realului) ca „obiect al senzației" este produs de unitatea infinitezimală dx, infinitezimalul. Această „unitate" nu trebuie înțeleasă ca o unitate de măsură, ci ca [unitate] producătoare calitativă. De exemplu: „Punctul tangentei care unește diferitele mișcări ale unui punct într-*o* direcție produce pe această direcție curba."[26] Mai târziu, Natorp aduce precizări și corecturi acestei teze: de fapt nu punctul, ci legea este „originea" pe care ai putea să o gândești concentrată „intensiv" într-un punct. Atunci când Cohen vorbește de punctul producător, „punctul" trebuie considerat drept purtător al legii, din care derivă prin integrare caracterul extensiv al mărimii.[27]

Din punct de vedere tematic, programul sistematic dezvoltat de Cohen în anii '80 devine doctrina determinantă pentru dezvoltarea Școlii de la

Marburg. Natorp arată, într-o scrisoare din 1915, că se află foarte aproape de determinarea raportului dintre intuiție și gândire, așa cum se găsește el în lucrarea *Prinzip der Infinitesimal-Methode* (Principiul metodei infinitezimale) a lui Cohen. Această afirmație a lui Natorp trebuie privită pe fundalul unei evoluții care-l duce pe Cohen la renunțarea completă la dualismul dintre intuiție și gândire. Metoda infinitezimală devine semnul puterii suverane a gândirii asupra ființei. Întemeierea filosofică a valabilității obiective a cunoașterii fără a recurge la intuiție, fără raportarea la un X ca „dat", definește programul din lucrarea *Logik des reinen Erkenntnis* (Logica cunoașterii pure, 1902). Legitimarea valabilității cunoașterii științifice se face de acum înainte sub forma unei logici ce nu are nevoie de nici o asociere cu vreo teorie a intuiției. Așa cum Cohen dezvoltă, în scrierea din 1883, un principiu critic al cunoașterii, și anume principiul generării realului ca mărime intensivă, la fel, în prima parte, fundamentală, a lucrării *System der Philosophie* (Sistemul filosofiei), el consacră unei judecăți, și anume „judecății originii", o poziție deosebită. „Gândirea este *gândire a originii*"[28] și rămâne astfel în toată cunoașterea pură. Aceasta înseamnă: gândirea este întemeiere, ei nu-i este nimic dat; către „dat" în sensul certitudinii complete a obiectului tinde mai degrabă procesul infinit de cunoaștere. Temeiul pur al cunoașterii din matematică și științele naturii constă într-un sistem deschis de judecăți (în analogie cu principiile kantiene), și este perceput ca un sistem de metode producătoare de obiecte ale gândirii pure. Funcția unificatoare a acestor „judecăți" sau „cunoștințe pure" nu se întemeiază, după Cohen, în unitatea conștiinței de sine pure, în acea „apercepție transcendentală" kantiană, ci în unitatea dintre separare și unificare, care constituie judecata ca atare. „Judecățile" transcendental-logice, la rândul lor, sunt gândite în așa fel în raport cu cunoștințele științifice încât, pe de o parte, se presupune similaritatea lor, atribuindu-se deci și cunoștințelor științifice („experienței"), de exemplu legii păstrării energiei, caracter aprioric („puritate"), iar pe de altă parte se păstrează facticitatea „experienței" atâta vreme cât este respectat progresul ei infinit. Acest respect își găsește expresia în logica lui Cohen prin aceea că acel conținut logic produs de cunoaștere păstrează un moment de autonomie.

Modul de considerare a problemei cunoașterii ilustrează acest lucru. Deși e stabilit faptul că datul nu trebuie întemeiat pe intuiție, ci pe gândire, deci trebuie produs logic, „pretenția senzației" în „judecata modală a *realității*" este apreciată pozitiv. Senzația nu-și poate realiza singură această pretenție a ei, care poate fi îndeplinită mai degrabă în sistemul cunoașterii pure, însă în așa fel încât structura sistemului urmează „tendința către

senzație"[29]. O dată cu transformarea problematicii originii (legată inițial în mod tipic de producerea realului finit din infinitezimal în cadrul analizei infinitezimale) într-o logică generală a originii, nu mai poate fi vorba, în cadrul problemei senzației, doar de producerea realului ca determinație specifică a obiectului, ci de judecarea critică a tuturor determinațiilor pure ale obiectelor în relația lor cu realitatea. Această evaluare este cerută prin cuvântul cheie „senzație"; pentru o logică a cunoașterii pure ea poate fi însă realizată doar prin gândirea pură, care este definită, în corelație cu această pretenție, ca „origine".

Prin acest concept de logică se face referire la o poziție originală a idealismului critic, diferită atât de încercarea oricărui idealism speculativ de a construi sistemul cunoașterii raționale dintr-un ansamblu structurat de principii, respectiv de a da cuvântul explicării de sine a cunoașterii absolute, cât și de intenția teoriei analitice a științei, de a institui criterii formale pentru verificarea unor enunțuri științifice „date". Logica cunoașterii pure este mai degrabă o „reluare" a *Criticii rațiunii pure*. Și așa cum, în cadrul acesteia, criticile pozitive se înlănțuiesc cu cele negative, tot astfel capătă contur și logica lui Cohen prin critica materialismului și a empirismului, pe de o parte, și a metafizicii religioase, pe de altă parte; scopul pozitiv este demonstrarea constituției ideale a științelor. Cohen elaborează această demonstrație prin teza teoretică principială potrivit căreia toate determinațiile ființei sunt produse ale gândirii pure. El realizează astfel o deontologizare a conceptului filosofic de cunoaștere și a celui de știință.

Receptarea ideilor lui Paul Natorp (1854-1924) referitoare la teoria cunoașterii a rămas mult timp în umbra colegului și vechiului său prieten marburghez Cohen. Au fost apreciate însă lucrările sale separate despre filosofia antică, concepția sa despre psihologia „critică" și mai ales lucrarea *Sozialpädagogik* (Pedagogia socială) (1899). Fără îndoială că și Natorp s-a consacrat scopului de a întemeia un idealism critic; el participase, totodată, la turnura „logicistă" a lui Cohen, dar cu rețineri. Pe de altă parte, pentru el, care absolvise studiile filosofice de tinerețe cu pozitivistul Ernst Laas la Straßburg, problema datului n-a avut niciodată aceeași semnificație covârșitoare ca pentru Cohen; la fel de reținut fusese și în aprecierea principiului filosofic infinitezimal. Care sunt deci contribuțiile sale personale la dezvoltarea filosofiei teoretice a Școlii de la Marburg?

Reflecția filosofică nu se referă doar la faptele din „științele matematice ale naturii", ea e departe de a-și lua ca presupoziții doar fapte științifice (ale

științelor naturii și ale științelor socio-umane), ci se referă dincolo de acestea la morală, artă și religie, adică la „întreagul travaliu creator al culturii". Pe lângă „configurarea teoretico-științifică a obiectului" se găsește și „configurarea practică a ordinii sociale", „conferirea artistică de formă" ș.a.m.d. Pentru ca și „activitatea neștiințifică a culturii" să poată fi înțeleasă transcendental-filosofic cu privire la „temeiul legii" ei, trebuie să se presupună că ea este inteligibilă (teoretizabilă). Natorp exprimă această inteligibilitate a culturii prin determinarea „temeiului rațional al legii" ei. Această „lege originară a Logosului" este activă atât în „legea etică pe care rațiunea și-o dă sieși" cât și în „fapta artistică a spiritului uman". Pentru sfera cunoașterii teoretico-științifice (respectiv analitică; așa-numita „știință a teoriei" – *Theoretik*) stă ca fundament aceeași rațiune logică ca și pentru morală (respectiv etică) și crearea artei (respectiv estetică), o lege cuprinzătoare care nu e nici practică, nici nu ține de științele naturii. Natorp vizează aici o logică superioară sau o teorie a rațiunii, în cadrul căreia particularitățile diverselor domenii culturale să poată fi desfășurate logic (nu teoretic) din „unitatea originară a legii" care îi stă la bază. În ceea ce privește raportul dintre „știința teoriei" și etică, reiese atunci faptul că „știința teoriei" are ca obiect o legitate condiționată cauzal și spațio-temporal, în vreme ce etica o legitate necondiționată.[30]

Delimitarea facută de Natorp între întemeierea obiectivă a cunoașterii (în teoria filosofică a cunoașterii) și cea psihologic-subiectivă s-a eliberat repede de tentația polemicii și a avut drept consecință obținerea, foarte fecundă pentru teoria critică a subiectivității, a unui nou tip de psihologie filosofică.[31] Ea se bazează pe următorul raționament: în cadrul fiecărui fenomen trebuie să distingem între relația față de obiect și relația față de conștiință. Fiecare din cele două relații poate fi considerată separat. Relația fenomenului cu obiectul cunoașterii este tematizată în cadrul teoriei cunoașterii, relația subiectivă cu conștiința constituie tema psihologiei. Teoria cunoașterii cercetează legile obiectualizării în gândire, în frunte cu principiul legității ca atare; într-o corelație riguroasă cu aceasta, psihologia reconstruiește fenomenul – din obiectivările sale – în relație cu conștiința sub formă de conținut psihic al conștiinței. Din punct de vedere metodic, explicația psihologică a cunoașterii este o reconstrucție, trimite deci, pornind de la obiectivările mereu prezente, în urmă, către fenomenul subiectiv; „imediatul conștiinței" nu poate fi sesizat în chip nemijlocit nici din punct de vedere psihologic.

În centrul teoriei cunoașterii a lui Natorp se află conceptul de *unitate sintetică*. El desemnează legea fundamentală în sensul structurii fundamen-

tale a cunoașterii. Această structură fundamentală este una relațională: relația unului și a diversului. Ea funcționează ca temei al cunoașterii prin faptul că din ea pot fi extrase elementele aprioríce ale cunoașterii (categoriile). În relația fundamentală sunt unite două direcții ale gândirii, cea separatoare sau periferică, care conduce la cantitate, și cea unificatoare sau centrală, care conduce la calitate. Cantitatea se obține când se scoate diversul din relația fundamentală ca atare, iar calitatea se obține prin orientarea gândirii înspre unitatea diversului; relația ia naștere prin instituirea unor raporturi de dependență între unitățile determinate cantitativ-calitativ, în vreme ce modalitatea cuprinde contribuția la cunoașterea obiectului a fiecărei trepte a „funcțiilor de gândire" constitutive pentru obiect. Natorp dezvoltă astfel un sistem al „funcțiilor logice de bază"[32]. El descrie elementele care alcătuiesc noțiunea și judecata.

Spre deosebire de Cohen, Natorp nu se raportează, în structurarea sistematică a funcțiilor de bază, la un sistem al științelor; oricum, sistematicitatea logică trebuie să-și găsească confirmarea în faptul că toate conceptele științifice fundamentale, și mai ales cele ale matematicii, pot fi legate de cele logice. Căci și pentru Natorp, și mai cu seamă pentru el, logica cunoașterii – ca „dezvoltare multilaterală" a relației fundamentale – se află în strânsă relație cu științele exacte, cu conceptele și judecățile fundamentale ale acestora. Întemeierea logico-filosofică nu este însă o componentă a științelor particulare, și rămâne astfel independentă de reflecția acestora asupra propriilor fundamente, deși fundamentele logice ale cunoașterii trebuie să fie determinante și pentru cunoașterea din cadrul științelor particulare, fără a deveni însă teme ale reflecției în cadrul acestora. Analitica logică depășește orizontul științelor particulare; ea se orientează către știință ca proces infinit al creării de cunoaștere și caută „legea" acestuia. O dată însă cu legea care determină în genere direcția procesului de cunoaștere nu este descoperit un principiu transcendent, ci temeiul imanent ca lege de formare a procesului. Natorp sugerează unitatea dintre logica cunoașterii și știință printr-o relație reciprocă: prima tinde către centru, deci către legea originară a unității sintetice, a doua către periferie, către diversitatea cunoștințelor particulare. Natorp nu admite o teorie logică a principiilor, care ar căuta întemeierea legii originare independent de funcția ei în cadrul procesului infinit de cunoaștere. Logica lui se bazează pe o anticipare; a o include și pe aceasta, la rândul ei, într-o încercare de întemeiere ultimă i se pare cu neputință. Chiar dacă este de acord cu Cohen în această rezervă față de exigențele raționaliste de întemeiere, Natorp urmărește totuși un alt scop: înte-

meierea logică *progresivă* a științelor exacte, pornind de la unitatea sintetică a unului și diversului. Rațiunea științei este confirmată de reușita dezvoltării ei, și nu de situarea originii întregii cunoașteri în gândirea pură.

În ceea ce privește etica, două sunt căile adoptate de membrii Școlii de la Marburg. Prima pornește de la recunoașterea faptului că teoria cunoașterii presupune deja un normă (*Sollen*); cea de-a doua se leagă de un fapt științific.

Nu conceptul de libertate, ci conceptul de normă este acela care trasează o punte între rațiunea teoretică și rațiunea practică. Ideea regulativă a progresului infinit al experienței implică deja o normă teoretică, de care se leagă norma practică. Totalitatea lumii nu-i este dată cunoașterii niciodată, ci doar dată ca sarcină; Kant vorbește despre o „regulă a progresului experienței"[33], care spune că nu trebuie să ne oprim niciodată la un anumit nivel al cunoașterii ca în fața unei limite absolute. Neokantienii, mai cu seamă Natorp, utilizează deja această idee atunci cînd e vorba de sesizarea obiectului individual, a faptului particular: în „sarcina" impusă de obiectul individual al cunoașterii „se află deja o normă"[34]. Că aici ar fi totodată implicată norma etică pare foarte îndoielnic, dar este vorba de travaliul de cunoaștere a existentului, travaliu considerat, din punct de vedere metateoretic, ca tinzând către un progres infinit. Cunoașterea este supusă unei norme imanente, pe care – în sensul realizării sarcinii ce-i este dată – nu o depășește niciodată. Înțelegerea acestei determinații normative a cunoașterii se articulează într-o teorie a ideilor, care, ca „logică normativă", tematizează norma în genere.

Dar are oare logica normativă vreun conținut? La Natorp, întregul conținut al cunoașterii sau al „experienței" trebuie pus sub „legea normativă".[35] Cunoașterea progresivă nu este gândită ca fiind stăpânită la modul general sau ideal de către această normă, ci norma este legată de etapele separate ale progresului acestei cunoașteri și îl determină concret pe acesta. Cu alte cuvinte, se ajunge la implicarea unei deontologii, la o obligativitate a cunoașterii prin experiență. Expresiile „travaliu" de cunoaștere, experiența ca „activitate", trebuie luate pe de-a-ntregul literal în acest context. Norma sesizată într-o astfel de activitate nu este altceva decât voință. Dacă norma nu se mai raportează doar abstract la conținutul gândirii, ci la activitatea gândirii, atunci ea devine în mod necesar voință. O dată cu voința este dată urmărirea scopurilor. Natorp accentuează însă că realizarea scopurilor, chiar dacă nu norma însăși, e inclusă prin intermediul tehnicii în contextul cauzal al realității.

Logica unei norme care se realizează își are punctul de pornire în năzuință, înțeleasă ca alegere a unei direcții plecând de la un anumit punct al experienței. Pe treapta sa inferioară, năzuința înseamnă instinct, care în lupta cu materia sensibilă ia forma muncii. Pe aceasta se bazează alegerea prin care se obține concentrarea forțelor instinctuale asupra unui „lucru". Cea mai înaltă formă a activității o reprezintă voința rațională. Teoria virtuții a lui Natorp, prezentă aici, rămâne tradițional-platonică; în schimb, capătă însemnătate intersectarea dintre etica individuală și cea socială. În legătură cu gradele năzuinței, el definește și viața socială ca „o comunitate de muncă datorată reglementării comune a voinței manifestate în instinctele de muncă ale indivizilor socializați; subordonându-se prin această reglementare criticii raționale comune"[36]. Rațiunea este reprezentată pe plan social prin activitățile creatoare; aici Natorp și-a întemeiat filosofic propriul său angajament social-pedagogic. În genere, putem spune că etica, dreptlogică normativă, formează fundamentul *științelor culturii.*

Ca fundament al celei de-a doua căi neokantiene de întemeiere a eticii – realizată exemplar în lucrarea lui Cohen *Ethik des reinen Willens* (Etica voinței pure) (1904) – se situează existența incontestabilă a științelor socio-umane (sciences morales). Și pentru Cohen este definitorie întrebarea referitoare la realitatea normei etice. Așa cum științele naturii dezvăluie natura, tot astfel științele socio-umane dezvăluie „cultura morală" (*sittliche Kultur*) pentru cunoaștere; ele o fac referitor la legea normativă a voinței umane. Cohen se gândește în prima instanță la o știință juridică pură, după modelul științei intenționate deja de Rudolf Stammler în lucrarea *Die Lehre von dem Richtigen Rechte* (Doctrina despre dreptul autentic) (1902) și aidoma încercării ulterioare a lui Hans Kelsen.[37] Ca logică a științelor socio-umane, mai cu seamă a unei științe juridice pure, etica probează și demonstrează structura normativă fundamentală a faptelor supuse abordării. Prin jurisprudență, prin procedura juridică și teoria dreptului, este vizată „experiența"[38] din sfera acțiunii, ale cărei condiții normative de valabilitate sunt analizate de etică.

Cohen își concepe etica sub forma unei doctrine despre om, și nu despre voința bună. Prima ei parte, de filosofie juridică, culminează cu conceptul de stat, care reprezintă în mod ideal o „comunitate de ființe autonome". Dar și teoria virtuții are o orientare social-etică; Cohen descrie virtuțile ca „suport" afectiv pentru „mersul continuu al moralei". Statul formează subiectul etic propriu-zis al voinței, el îl întruchipează pe omul moral, așezat sub categoria *totalității*, mai precis: voința pură a acestuia ca voință determinată de o normă morală. Este respinsă orice întemeiere a legității etice în natura omului, în

„persoana naturală". Voința pură nu are nici un fel de substrat natural, ea este mai degrabă însuși dreptul, respectiv ordinea de drept concretizată în persoana juridică a cooperației, respectiv în statul constituit cooperativ. Cohen vede în cooperație o formă de societate în care se realizează practic „ideea etică de reformă" a acesteia. În noțiunea de cooperație, capătă contur diferența dintre societate și comunitate[39]. Cooperațiile se caracterizează prin voințe generale capabile de acțiune juridică, în vreme ce în comunități funcționează întotdeauna doar o voință particulară. Elaborarea acestor distincții în sfera eticii este o componentă esențială a întemeierii etice a socialismului. În acord explicit cu F. Lasalle, Cohen delimitează conceptul de societate conceput cooperativist de noțiunea romantică de stat. Socialismul etic se realizează în statul constituit cooperativ prin mijlocirea, realizată de „particularitatea" social-cooperatistă, dintre voința generală și voința individuală. Această teorie despre socialism se situează pentru Cohen, din punct de vedere istoric, în contradicție cu oferta religios-bisericească de determinare a subiectului etic al voinței. Fără îndoială însă că acestei teorii îi este imanentă și critica privind formele particulariste ale formării voinței la nivelul statului, și mai ales critica prejudecății despre particularitatea dreptului.

Școala de la Baden

Continuarea filosofiei critice întemeiate de Kant reprezintă de asemenea intenția fundamentală a Școlii de la Baden. W. Windelband formulează în 1883 cuvântul cheie: „A-l înțelege pe Kant înseamnă a-l depăși."[40] În ciuda punctului de pornire comun și a unei multitudini de trăsături conceptuale comune cu Școala de la Marburg, diferența dintre pozițiile filosofice ale celor două direcții principale ale neokantianismului s-a accentuat continuu. O diferență esențială în delimitarea ambelor școli față de filosofia kantiană apare deja o dată cu dezvoltarea unei *filosofii* transcendentale *a valorii* de către Windelband. Faptul că ideea primatului rațiunii practice în sistemul filosofic leagă ambele școli nu poate înșela asupra contradicției în care se situează introducerea în logică a „motivului etic" de către Windelband cu determinarea raportului dintre logică și etică la Cohen. Întemeierea sistematicii filosofice într-un sistem al „valorilor universal valabile"[41] pornește de fapt de la o interpretare valorică a teoreticului. Putem accede la înțelegerea caracterului valoric al propozițiilor teoretice prin intermediul distincției, dezvoltată deja de F. Brentano, dintre judecată și apreciere (*Urteil und Be-*

urteilung). Adevărate sau false sunt acele predicate apreciative care nu extind conținutul cunoașterii, ci exprimă acordul sau dezacordul. O dată cu aprecierea în funcție de adevăr sau fals, conținutul judecății este raportat la un scop și se verifică dacă se adecvează sau nu cu acesta, adică dacă e valabil. Cunoașterea teoretică este înțeleasă ca o formă de atitudine practică. Dar cum poate fi asigurată valabilitatea universală a valorizărilor teoretice? Și legile logice sunt concepute ca norme „în funcție de care *trebuie* să se gândească"[42]. În vederea aprecierii unor astfel de valorizări ca universal valabile, Windelband postulează o „conștiință regulativă"[43]. El nu susține deci un obiectivism valoric; valorile trebuie reduse întotdeauna la valorizări și prin aceasta la o conștiință valorizatoare. Așa-numitele „legi regulative", valorizările universal valabile, sunt fundamentate în cadrul „conștiinței regulative" drept condiții transcendentale ale cunoașterii obiectului. Toate complexele de reprezentări stau sub aceste „presupoziții ale gândirii regulative în genere"[44].

H. Rickert (1863-1936) se raliază acestei concepții atunci când definește teoria cunoașterii ca „știința despre valorile teoretice".[45] Prin orientarea către conceptul de valoare, teoria cunoașterii este opusă tuturor științelor despre existent. În cunoaștere și judecată este implicată atitudinea față de o valoare, afirmația sau negația. Atitudinea însă nu are de-a face cu conținutul reprezentării judecății, ci aparține formei acesteia. Rickert distinge între conținutul nonlogic și forma logică a cunoașterii. Ambele momente, forma și conținutul, sunt însă corelate logic: „principiul heterologic" spune că „forma solicită conținutul ca pe un altceva al ei"[46]. Concentrarea asupra problemei formei rezultă din refuzul teoriei cunoașterii ca oglindire. Adevărul unei judecăți este întemeiat în legătura dintre formă și afirmație. Prin aceasta, judecata se mută în sfera normativă: adevărul acesteia pretinde recunoaștere.

Rickert descrie două căi ale teoriei cunoașterii. Cunoașterea tematică din cadrul acesteia este definită ca gândire adevărată. Pentru a putea fi adevărată, ea trebuie să se raporteze la un obiect, în funcție de care să se orienteze. Acest obiect, independent de gândire, este numit de Rickert obiect „transcendent", însă prin aceasta nu se vizează o realitate suprasenzorială, căreia i-ar corespunde o gândire specifică, ce transcende experiența. Teoria cunoașterii transcendental-filosofice este complet diferită de metafizică. Prin ambele căi deschise de ea este căutată determinarea obiectului transcendent al cunoașterii. Calea transcendental-psihologică pleacă de la actul adevărat de cunoaștere sau judecată pentru a ajunge la obiectul transcendent; calea transcendental-logică pleacă de la realitatea propoziției adevărate.[47] În pri-

ma cale, cea subiectivă, obiectul se arată ca fiind ceea ce este afirmat în cunoaștere; el are deci caracterul unei cerințe sau al unui imperativ, și anume al unui imperativ transcendent, independent de orice existență. Actul judicativ este recunoașterea acestui imperativ moral, ce transcende existența. Cea de-a doua cale, cea obiectivă, desemnează ca sens semnificația logică a propoziției. „Sensul" se află dincolo de sfera existenței, el este mai curând valoarea teoretică cea mai universală. O propoziție adevărată este caracterizată la modul cel mai general prin faptul că are un sens pozitiv; formulat negativ: că nu este fără sens sau absurdă. Chiar și formele speciale ale sensului, de exemplu identitatea, sunt iarăși valori (logice, respectiv teoretice). Acel *a priori* al cunoașterii, elaborat de teoria cunoașterii, constă în valorile teoretice valabile transcendental, fără de care n-ar exista nici un adevăr.[48] Valorile teoretice nu sunt nimic altceva decât „obiectul transcendent": obiectul în funcție de care trebuie să se orienteze gândirea, în măsura în care este adevărată; transcendența obiectului în raport cu actul de gândire înseamnă că el *este valabil* independent de orice existență.

Întemeierea cunoașterii pe valorile teoretice valabile transcendental are urmări mai ales pentru conceptul de realitate. Ceea ce subiectul empiric al cunoașterii vede în față ca „obiect" al său, pentru teoria cunoașterii se dovedește a fi suma unor legături deja structurate. Forma acestui obiect constă în „formele judecăților care afirmă ceva ca real"[49]. Între produsul cunoașterii („forma judecății constituite") și obiectul cunoașterii („norma"), Rickert introduce conceptul de *categorie*. Obiectul cunoașterii reale se transformă astfel în cerința de a gândi în categorii, cerință prin care realitatea empirică se prezintă ca „o anume dispunere a faptelor independentă de subiectul cunoscător"[50]. Ca subiect care emite judecățile ce întemeiază realitatea empirică ca întreg, intră în discuție doar subiectul cunoașterii teoretice, în calitate de „conștiință judicativă în genere". Rickert consideră că realizarea sa cea mai deosebită constă în faptul că a fost cel dintâi care a introdus în cadrul teoriei cunoașterii „conceptul de realitate coerentă, care din punct de vedere științific nu e deloc elaborată, dar totuși, din punctul de vedere al realismului empiric, este pe deplin constituită".[51]

Cum reușește însă subiectul empiric al cunoașterii să cuprindă realitatea ce i se înfățișează? Aici trebuie să ținem seama că realitatea finită nu izvorăște dintr-o sinteză specifică a intelectului finit, ci ea este totodată scindată în conferirile categoriale de formă pe care trebuie să le opereze de fiecare dată pentru sine. În scopul prelucrării diversității infinite de obiecte individuale și procese care apar ca realitate, sunt necesare „forme conceptuale sau

metodologice"[52] de un tip deosebit. Sarcina lor este de a face comprehensibilă realitatea pentru spiritul uman finit, prin selecţia şi combinarea părţilor separate ale datului.[53] Pentru aceasta se pune în cele din urmă doar problema procedeelor de generalizare şi individualizare, deoarece ele sunt singurele capabile, potrivit logicii lor intrinseci, să ducă la o depăşire completă a diversităţii infinite. Ca expresie a unui ideal logic, amândouă se întemeiază într-o presupoziţie supraempirică, demonstrată prin teoria cunoaşterii, fapt care face ca ele să deţină pentru om o valoare cognitivă absolută.[54]

Emil Lask (1875-1915) împărtăşeşte întru totul concepţia de bază a lui Rickert, potrivit căreia ceea ce poate fi gândit se împarte în cele două domenii ale valabilului şi existentului, cunoaşterea trebuind considerată însă exclusiv ca un fenomen ţinând de valabilitate. Datorită acestei căi obiective a teoriei cunoaşterii (calea transcendental-logică), Lask renunţă la orientarea primară către judecată în favoarea „fenomenului logic originar" al categoriei. Valabilitatea teoretică este descrisă de el prin intermediul unei teorii a categoriilor, care se întemeiază pe raportul funcţional dintre formă şi material. Materialul dat, care este răspunzător de particularităţile teoreticului, este, ca material categorial, „înălţat" la obiectualitate în categoria ca formă; el este elementul nonlogic în raport cu forma logică, având, însă, asemeni formei logice, funcţie de principiu.[55] A cunoaşte înseamnă atunci „a aduce un material sub stăpânirea logicului."[56] Plecând de la acest concept, Lask a preluat în cele din urmă teoria normativă a lui Rickert, unificând sub conceptul de „sentiment al valabilităţii" (*Geltungserlebnis*) conţinutul obiectiv al sensului şi comportamentul subiectiv. – Ca realizare deosebită a lui Lask mai trebuie amintită lucrarea *Die Logik der Philosophie* (Logica filosofiei), în cadrul căreia logica transcendentală este lărgită într-o teorie categorială a sferei valabilităţii. „Obiectul" acestei logici nu mai este valabilitatea cunoaşterii existentului, valabilitatea drept corelat al sensului subiectiv, ci valabilul ca atare şi odată cu acesta „forma categorială a formei"[57].

În opera sa târzie, Rickert dezvoltă o teorie obiectivă a valorilor, care este întemeiată doar pe diferenţa dintre existent şi valabil. Valabilul se distinge nu doar de existentul real (de exemplu un lucru fizic), ci chiar şi de existentul ideal (de exemplu un număr). În domeniul teoreticului subzistă un nonexistent care are însă valabilitate în sensul de propoziţie adevărată. Acest sens este „o configuraţie valorică ireală", care nu există nici în mod real, nici ideal, dar care totuşi „există la fel de cert ca existentul real".[58] Această excesivă accentuare obiectivistă a fost prilejuită de disputa cu filosofia vieţii.[59] Acest tip de filosofie, constată Rickert, nu poate fi combătut

în mod satisfăcător printr-o filosofie a conştiinţei, ci numai prin obiectivitatea lumii valorilor, în care se întemeiază, inconştient, chiar şi invocarea „vieţii", ce constituia o temă la modă.[60]

O influenţă considerabilă au avut scrierile lui Windelband şi Rickert asupra *teoriei ştiinţelor socio-umane, respectiv a ştiinţelor culturii*; ele nu au înrâurit doar dezbaterile metodologice, printre altele concepţia lui Max Weber despre sociologie ca ştiinţă comprehensivă a acţiunii, ci au făcut deopotrivă ca numele autorilor lor – dincolo de existenţa şcolii – să rămână în continuare vii în spaţiul public mai larg.

În discursul său de rector de la Strasbourg, *Geschichte und Naturwissenschaft* (Istoria şi ştiinţele naturii) (1894)[61], Windelband delimitează „ştiinţele normative", nomotetice, de „ştiinţele factice", idiografice. În mod evident, această „opoziţie metodologică" va trebui să clasifice doar procedee, nu conţinuturi. De aceea, împărţirea în ştiinţe nomotetice şi ştiinţe idiografice nu este identică cu cea dintre ştiinţe ale naturii şi ştiinţe socio-umane. Semnificaţia deosebită pe care Windelband o acordă ştiinţelor idiografice se întemeiază pe valoarea acordată de el individualului şi unicului. Nu tot ce este real deţine însă rangul unui „fapt" (istoric), căruia să-i fie caracteristic un moment teleologic: alegerea faptelor are loc în funcţie de o unitate de măsură a valorilor universal-valabile, de exemplu din perspectiva participării la o „concepţie vie de ansamblu". – H. Rickert a continuat să dezvolte această teorie a ştiinţei. El diferenţiază metoda generalizatoare a ştiinţelor naturii de metoda individualizatoare a istoriei.[62] „Formarea conceptelor în ştiinţele naturii" se realizează ca abstracţie pornind de la diversitatea intuitivă a lumii empirice; intuiţia empirică este neglijată, caracterul individual al realului se pierde. Printr-o generalitate din ce în ce mai mare, conceptele se distanţează tot mai mult de realitate; potrivit propriei sale tendinţe, cunoaşterea proprie ştiinţelor naturii se îndepărtează astfel de realitate. Deoarece „singularul, intuitivul şi individualul alcătuiesc singura realitate" neprelucrată de ştiinţă pe care o cunoaştem, în conceptele ştiinţelor naturii nu mai pătrunde în cele din urmă nimic real.[63] Dimpotrivă, „formarea conceptelor în cadrul istoriei" este determinată de interesul faţă de ceea ce e intuitiv şi individual;[64] tendinţa acestora vizează apropierea cunoscătoare de realitatea empirică. Ascultând de această tendinţă, istoria se dovedeşte a fi „ştiinţa adevărată a realităţii"[65]. În cadrul ştiinţelor naturii, materialul iraţional este prelucrat în forma raţională a unui continuu omogen (de acelaşi fel); în cadrul ştiinţelor istorice ale culturii, el este prelucrat în forma unui discret eterogen, a unui şir evenimenţial instabil.[66] Istoricul îşi constituie obiectele prin principiul de selecţie a valorilor

culturale. Procedeul său se raportează la valori.[67] Aceasta nu înseamnă însă că el emite judecăţi valorice. „Raportarea teoretică la valori" ţine, spre deosebire de „valorizarea practică", de sfera stabilirii faptelor; istoricul se ocupă numai de ceea ce este, şi extrage apoi de aici ceea ce, datorită valorizării factice a unor subiecţi, capătă importanţă culturală.[68] Max Weber (1864-1919) a preluat teoria lui Rickert despre constituirea transcendentală a cunoaşterii istorice prin raportarea la valori şi a transformat-o în fundamentul logic al propriei sale ştiinţe sociale (aici fiind inclusă şi sociologia). El îşi înţelege ştiinţa socială ca o „ştiinţă a realităţii"[69] în sensul lui Rickert. În lucrările sale referitoare la metodologia sau „epistemologia" ştiinţelor sociale, Weber se sprijină în plus pe teoria cunoaşterii a lui Rickert şi pe logica ştiinţelor naturii a acestuia.[70] O însemnătate covârşitoare o deţin aici cercetările lui Weberprivind categoria cauzalităţii şi conceptul de explicaţie cauzală, precum şi reflecţia asupra demersului comprehensiv din ştiinţele istorice.[71] În plus, este meritul lui de a fi introdus, prin „tipul ideal", un instrument de interpretare al determinaţiilor logice ale ştiinţelor culturii, instrument utilizat până atunci în mod tacit în cadrul acestora.[72] Dincolo de problemele pur metodologice, Weber este interesat însă şi de integrarea „tendinţei ştiinţifice de a cunoaşte ... în constituţia istorică specifică şi în problematica întregii vieţi moderne".[73] Plină de consecinţe pentru activitatea cultural ştiinţifică se dovedeşte a fi dezvrăjirea lumii prin raţionalismul occidental, însă de aceasta se leagă totuşi „posibilitatea principială şi insurmontabilă a ultimelor valorizări *deviatoare*"[74]. Chiar dacă obiectivitatea valorilor rămâne neafectată de aceasta, ea semnifică totuşi un prejudiciu esenţial adus obiectivităţii valorilor culturale. Un sistem valoric constituit după etalonul lui Rickert pare prin urmare exclus pentru Weber; totodată, activitatea omului de ştiinţă din domeniul culturii se rezumă la a-i înfăţişa individului condiţionarea valorică a activităţii sale: cărei „divinităţi" îi slujeşte el printr-o anume atitudine şi cărei alteia îi aduce astfel un prejudiciu.[75]

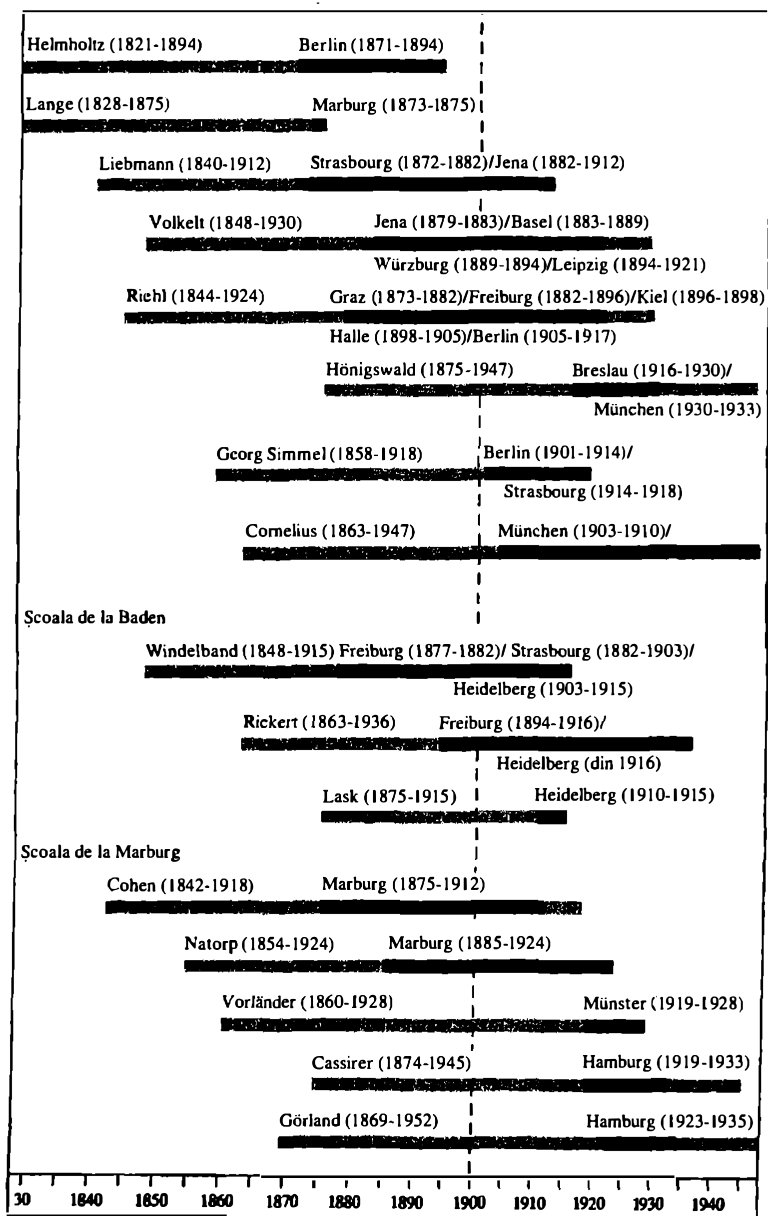
Spre deosebire de fundamentarea logico-epistemologică a ştiinţelor culturii de către Windelband şi Rickert, lucrările lui Paul Natorp şi Ernst Cassirer de teorie a matematicii şi a ştiinţelor naturii[76] n-au avut parte de un ecou deosebit. Aceasta s-a datorat, se pare, mai ales orientării lor idealiste şi antiempiriste. De altfel, ei nici nu prea au contribuit cu ceva nou la înţelegerea reflexivă sau la metodologia ştiinţelor exacte din vremea lor, oricât ar fi fost de importantă purificarea critic-metafizică din sfera teoriei filosofice. Tot atât de puţin succes au avut încercările celor de la Marburg de a edifica o teorie a ştiinţelor socio-umane. O revistă înfiinţată sub influenţa şi prin

participarea lor și purtând titlul *Die Geisteswissenschaften* (Științele socio-umane) a apărut doar până la caietul 39 al primului an de apariție (1913/14). Deși lucrarea *Ästhetik des reinen Gefühls* (Estetica sentimentului pur – 1912) a lui Cohen a reconturat estetica filosofică și a urmărit totodată intenții concrete de filosofie și de critică a artei, efectul ei nemijlocit a rămas limitat; ea a exercitat o oarecare influență asupra lui Ernst Cassirer (1874-1945).[77] Abia lucrarea lui Cassirer *Philosophie der symbolischen Formen* (Filosofia formelor simbolice) (1923-1929), o fundamentare teoretică a unei filosofii cuprinzătoare a culturii, care a depășit teoria conștiinței culturale de proveniență marburgheză, a iradiat în multe domenii de cercetare socio-umană (limbă, religie, artă, tehnică); se poate spune că această operă nu a fost nici până astăzi depășită din punct de vedere filosofic.[78]

Continuarea influențelor

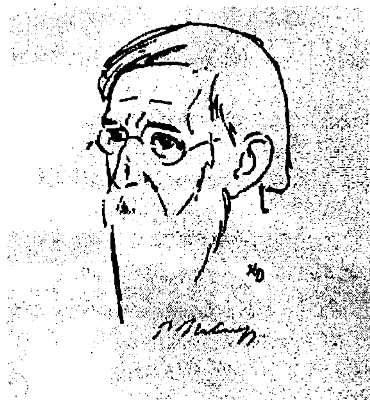
După primul război mondial, problemele și teoriile neokantiene nu se mai aflau în centrul dezbaterii filosofice. Dacă încă în 1912 Natorp declarase, cu referire la critica „psihologismului" din *Cercetările logice* ale lui E. Husserl[79], că celor de la Marburg „nu le-ar mai fi rămas chiar multe de învățat", acum filosofia transcendentală este dominată de școala fenomenologică. Idealismul critic a fost expus unor atacuri virulente din partea „pozitivismului logic", și anume chiar pe tărâmul său, al teoriei cunoașterii și epistemologiei. Kant însuși este citit tot mai mult ca metafizician. Dezbaterea publică este dominată de filosofii ale vieții care exersează critica culturii.

Venise și ora convertirilor filosofice. N. Hartmann se distanțează programatic de concepția lui Cohen – anterior împărtășită – potrivit căreia cunoașterea ar fi o producere a obiectului și susține existența acestuia independent de cunoaștere; el se dedică cercetărilor ontologice, pornind de la concepția potrivit căreia cunoașterea este o relație de ființă între subiectul real și obiectul real sau ideal. R. Kroner, un discipol a lui Rickert, își declară apartenența la neohegelianism. M. Heidegger se desprinde de pozițiile de principiu ale profesorilor săi Rickert și Husserl, de vreme ce așază faptul-de-a-fi-în-lume al omului la baza analizei sale a „întrebării privitoare la ființă" ca subiect transcendental. În genere, și în cadrul neokantianismului mai recent domină dorința de „realitate" – mai ales pentru conceptul de subiect. Martori ai schimbării de direcție de la teoria transcendentală a


Helmholtz (1821-1894)
Berlin (1871-1894)
Lange (1828-1875)
Marburg (1873-1875)
Liebmann (1840-1912)
Strasbourg (1872-1882)/Jena (1882-1912)
Volkelt (1848-1930)
Jena (1879-1883)/Basel (1883-1889)
Würzburg (1889-1894)/Leipzig (1894-1921)
Riehl (1844-1924)
Graz (1873-1882)/Freiburg (1882-1896)/Kiel (1896-1898)
Halle (1898-1905)/Berlin (1905-1917)
Hönigswald (1875-1947)
Breslau (1916-1930)/
München (1930-1933)
Georg Simmel (1858-1918)
Berlin (1901-1914)/
Strasbourg (1914-1918)
Cornelius (1863-1947)
München (1903-1910)/
Școala de la Baden
Windelband (1848-1915) Freiburg (1877-1882)/ Strasbourg (1882-1903)/
Heidelberg (1903-1915)
Rickert (1863-1936)
Freiburg (1894-1916)/
Heidelberg (din 1916)
Lask (1875-1915)
Heidelberg (1910-1915)
Școala de la Marburg
Cohen (1842-1918)
Marburg (1875-1912)
Natorp (1854-1924)
Marburg (1885-1924)
Vorländer (1860-1928)
Münster (1919-1928)
Cassirer (1874-1945)
Hamburg (1919-1933)
Görland (1869-1952)
Hamburg (1923-1935)
30
1840
1850
1860
1870
1880
1890
1900
1910
1920
1930
1940



Hermann Cohen (1842-1918)
(Sursă: Ullstein Bilderdienst)



Paul Natorp (1854-1924)

Heinrich Rickert (1863-1936) (Sursă: Ullstein Bilderdienst)

subiectului la filosofia omului concret din anii '20 sunt teologia dialectică, filosofia existențială și antropologia filosofică.

Parțial împotrivindu-se acestor tendințe ale timpului, parțial în acord cu ele, neokantienii mai tineri au continuat, alături de Rickert, problematica criticismului. Un efort deosebit părea că merita consacrat lămuririi „relației dintre formele raționale ale gândirii și conținuturile sale iraționale" și aprofundării prin aceasta a raportului dintre „valabilitate obiectivă", pe de o parte, și „sesizarea subiectivă a valabilului în trăire", pe de altă parte.[80] Pornind de la această problematică, R. Hönigswald (1875-1947) reia verdictul dat psihologismului în neokantianismul timpuriu. Psihologism – aceasta însemna „psihologie la locul nepotrivit". Plecând de la cele mai recente descoperiri ale psihologiei experimentale, pe care o aborda într-o manieră filosofico-principială, Hönigswald a încercat iarăși să împace o psihologie bine înțeleasă, redevenită filosofică în ceea ce privește temeiurile metodice, cu filosofia criticistă; el și-a denumit proiectul „psihologia gândirii"[81]. Un alt gânditor, Jonas Cohn (1869-1947), autor al singurei estetici mai cuprinzătoare a școlii de la Baden[82], a oferit, fără să renunțe la criticism, o *Theorie der Dialektik* (Teorie a dialecticii) (1923). Ea se întemeiază pe „utraquismul"* său, adică pe concepția cu privire la identitatea cooriginară a elementelor de cunoaștere (forma de gândire și conținutul relativ străin de gândire), între care trebuie să se miște gândirea în cazul cunoașterii faptice sau valorice; respectul față de pozitiv, păstrarea caracterului nederivabil al datului din forma de gândire, deosebesc această dialectică critică de o dialectică absolută de tip hegelian.

O dată cu național-socialismul și cel de-Al Doilea Război Mondial, continuarea ideatică a problematicii formulate de neokantianism s-a întrerupt aproape total. În anii '50 și '60, filosofia sistematică a acestei tradiții mai ridica probleme doar unor indivizi izolați; de amintit ar fi mai ales H. Wagner și W. Flach. Chiar și interesul istoric s-a stins temporar. Abia în vremurile mai recente a apărut, pe lângă reprezentarea istoriografică a neokantianismului în sens mai restrâns, o meditație transcendental-filosofică prin care marele proiect neokantian al unei teorii filosofice a științei și acțiunii noastre, teorie rațională și permanent conștientă de imposibilitatea de principiu de a fi încheiată, ar putea fi asimilată productiv în cadrul unor noi abordări.

---

* Termenul „utraquism" (*„sub utraque specie"* – în ambele moduri) desemnează inițial doctrina lui Jan Hus, după care laicii au acces nu doar la comuniunea cu pâine, ci și la cea cu vin (fapt neacceptat în catolicism) (n. red.).

Literatură secundară

Brelage, M.: Studien zur Transzendentalphilosophie. Berlin 1965.
Edel, G.: Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens. Freiburg/München 1988.
Flach, W./ Holzhey, H. (Hg.): Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Hildesheim 1979.
Gigliotti, G.: Avventure e disavventure del transcendentale. Studio su Cohen e Natorp. Napoli 1989.
Holzhey, H.: (Art.) Neukantianismus. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie 6. Basel/Stuttgart, 1986, S. 747-754.
– : Cohen und Natorp. 2 Bde. Basel/Stuttgart 1986.
– (Hg.): Etischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus. Frankfurt/M. 1994.
Knoppe, Th.: Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers. Zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturtheorie. Hamburg 1992.
Köhnke, K. Chr.: Enstehung und Aufstiegs des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt/M. 1986
Marck, S.: Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. 2 Halbbände. Tübingen 1929 şi 1931
Marx, W.: Transzendentale Logik als Wissenschaftstheorie. Systhematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens 'Logik der reinen Erkenntnis'. Frankfurt/M. 1977.
Merz, P.-U.: Max Weber und Heinrich Rickert. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der verstehenden Soziologie. Würzburg 1990.
Nachtsheim, St.: Emil Lasks Grundlehre. Tübingen 1992.
Oelkers, J./Schulz, W. K./Tenorth, H.-E. (Hg.): Neukantianismus. Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie. Weinheim 1989.
Ollig, H.-L.: Der Neukantianismus. Stuttgart 1979.
– (Hg.): Neukantianismus. Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihr Vorläufer und Kritiker. Mit einer Einleitung. Stuttgart 1982.
– (Hg.): Materialien zur Neukantianismus-Diskussion. Darmstadt 1987 (= Wege der Forschung, Bd. 637)
Poma, A.: La filosofia critica di Hermann Cohen. Milano 1988.
Schnädelbach, H.: Philosophie in Deutschland 1831-1933. Frankfurt/M. 1983
Sommerhäuser, H. P.: Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert. Diss. Zürich. Berlin 1965.
Schmidt, G./Wolandt, G.: Die Aktualität der Transzendentalphilosophie. Hans Wagner zum 60. Geburtstag. Bonn 1977.
Siegel, C.: Alois Riehl. Ein Beitrag zur Geschichte des Neukantianismus. Graz 1932.
Winter, E.: Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens. Berlin 1980.
Wolandt, G.: Idealismus und Faktizität. Berlin/New York 1971.

Note

1 Schnädelbach 1983, 23.
2 Dilthey, W.: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Ges. Schriften I. Stuttgart/Göttingen 1959, XVIII.
3 Nietzsche, F.: Werke in drei Bänden. Hg. von K. Schlechta. Bd. 3, 685.
4 Paulsen, F.: Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium. Berlin 1902, 109
5 Cf. Köhnke 1986, 175sq.
6 Idem, 321
7 Lange, F. A.: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 2. Buch. Hg. und eingeleitet von A. Schmidt. Frankfurt/M. 1974, 981sq (1875).
8 Cohen, H.: Kants Begründung der Ethik. Berlin 1877, VI
9 Cohen, H.: Platons Ideenlehre und die Mathematik. In: Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte. Hg. von E. Cassirer şi A. Görland. Berlin 1928, Bd. 1, 336-366 (1878); cf. Lotze, H.: Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und Erkennen. Hg. şi eingeleitet von G. Misch. Leipzig 1912, 505sq. (1874).
10 Windelband, W.: Kuno Fischer und sein Kant. In: Kant-Studien 2 (1898), 7; Rickert, H: Alois Riehl. In: Logos 13 (1924/25), 168.
11 Riehl, A.: Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Bde. 1, 2.1 şi 2.2, 1876-1887.
12 Köhnke 1986, 179, 478, 484 sq.
13 Hartmann, E. v.: Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart. Berlin 1877 – ca reacţie la Vaihinger, H.: Hartmann, Dühring und Lange. Zur Geschichte des Deutschen Philosophie im XIX Jahrhundert. Iserlohn 1876.
14 Cf. Holzhey 1984.
15 Rickert 1924/25, 163-66.
16 Cf. Levy, H.: Die Hegel Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus. Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft 30. Charlottenburg 1927, 58sq., şi Holzhey, H.: Hegel im Neukantianismus. Maskerade und Diskurs. In: il cannocchiale 1991, 307-325.
17 Cohen, H.: Von Kants Einfluß auf die deutsche Kultur. In: Schriften 1928, Bd. 1, 370.
18 Cohen, H.: Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele psychologisch entwickelt. In: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 5 (1868), 396-434, şi 6 (1869), 113-131; ed. in: Schriften 1928, Bd. I, 88-140.
19 Cohen, H.: Biographisches Vorwort. In: Lange, F. A.: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. 5. Aufl. Hg. von H. Cohen, Leipzig 1896, Bd. 1, XI.
20 Cohen, H: Kants Theorie der Erfahrung. 3. Aufl. In: Werke. Hg. von H. Holzhey, Bd. 1.1, Einleitung von G. Edel. Hildesheim 1978, 96 (1918).

21 Cohen, H.: Jubiläums-Betrachtungen. In: Schriften 1928, Bd. 1, 414.
22 Stadler, A.: Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie. Leipzig 1876, 5.
23 Kant, I.: Kritik der reinen Vemunft, B 1sq. (1787).
24 Idem, B 207.
25 Cohen, H.: Das Prinzip der Infmitesimal-Methode und seine Geschichte. In: Werke. Hg. von H. Holzhey, Bd. 5i, Einleitung von P. Schulthess. Hildesheim 1984, 14 (1883).
26 Idem, 34.
27 Natorp, P.: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig/Berlin 1910, 220.
28 Cohen, H.: System der Philosophie, 1 Teil. Logik der reinen Erkenntnis. 2., verbesserte Aufl. In: Werke, Bd. 6. Hildesheim 1977, 36 (1914).
29 Idem, 437.
30 Natorp, P.: Kant und die Marburger Schule. In: Kant-Studien 17 (1912), 193-221, zit. 169sq., 216.
31 Natorp, P.: Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. Freiburg i. B. 1888; reed.: Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Tübingen 1912.
32 Natorp, P.: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig 1910, 35sq.
33 Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 524.
34 Natorp, P.: Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus. 2. verb. Aufl. Göttingen 1918, 78.
35 Idem, 84sq.
36 Idem, 103.
37 Kelsen, H.: Reine Rechtslehre. Leipzig/Wien 1934, ND mit Vorwort von St. L. Paulson. Aalen 1985; 2., ediţie revizuită şi completată: Das Problem der Gerechtigkeit. Wien 1960.
38 În chestiunea tratării dreptului sau a ştiinţei dreptului în cadrele unei etici transcedentale v. H. Holzhey: Rechtserfahrung oder Rechtswissenschaft – eine fragwürdige Alternative. Zu Sanders Streit mit Kelsen. In: Reine Rechtslehre im Spiegel ihrer Fortsetzer und Kritiker. Gesamtredaktion von O. Weinberger u. W. Krawietz. Wien/New York 1988, 47-75.
39 Cf. Tönnies, F.: Gemeinschaft und Gesellschaft. Leipzig 1887.
40 Windelband im Vorwort zur 1. Aufl. seiner: Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. 9. Aufl. Tübingen 1924, Bd. 1, IV.
41 Windelband, W.: Einleitung in die Philosophie. Tübingen 1914, 255.
42 Windelband, W.: Ueber die Gewißheit der Erkenntnis. Berlin 1873, 64.
43 Windelband, W.: Einleitung in die Philosophie, 253sq.
44 Windelband, W.: Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie. In: Präludien, ibid., Bd. 1. 138 (1881).

45 Rickert, H.: Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik. In: Kant-Studien 14 (1909), 207sq. – Mulțumesc lui Peter Ulrich Merz pentru ajutorul oferit în considerațiile asupra filosofiei lui H. Rickert și M. Weber.
46 Rickert, H.: Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs. 2. umgearbeitete Aufl. Tübingen 1924, 11sq., 18.
47 Rickert, H.: Zwei Wege der Erkenntnistheorie, 169sq. Teza de abilitare (Der Gegenstandt der Erkenntis – 1892) cuprinde o parte din acest volum.
48 Idem, 206 sq.
49 Rickert, H.: Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie, 2. verb. und erw. Aufl., Tübingen/Leipzig 1904, 170.
50 Idem, 193 sq.
51 Idem, 210 sq. Rickert îi reproșează lui Kant că ar fi identificat adevărul obiectiv cu natura, și, mai tîrziu, același lucru îl găsește deficitar elevul său Emil Lask în concepția lui Hermann Cohen.
52 Idem, 207.
53 Cf. Merz, 1990, 80 și 140sq.
54 Rickert, H.: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Tübingen/Leipzig 1902, 680 și 703sq.; ca și Merz 1990, 162 sq. și 217 sq.
55 Lask, E.: Die Lehre vom Urteil. In: Ges. Schriften. Hg. von E. Herrigel. Bd. 2. Tübingen 1923, 287 (1911). Cf. W. Flach in: Flach/Holzhey 1979, 49 sq.
56 Lask, ed. cit., 332
57 Lask, E.: Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form. Tübingen 1911. In: Ges. Schriften. Bd. 2, 1-282, zit. 177.
58 Rickert, H.: System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen, 1921, 109, 115.
59 Rickert, H.: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophische Modeströmungen unserer Zeit. Tübingen 1920, 2. Aufl. 1922.
60 Cf. Schnädelbach 1983, 222sq.
61 În: Präludien, ed. cit., 136-160.
62 Rickert, H.: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 4. u. 5. verb. Auflage. Tübingen 1921, 63 (1899).
63 Cf. Rickert, H.: Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, ed. cit., 237 sq.
64 Idem, 229, 236, 251.
65 Idem, 255.
66 Rickert, H.: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, ed. cit., 35 sq.
67 Idem, 97.
68 Idem, 100.
69 Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 4., erneut deurchgesehene Auflage. Hg. von J. Winckelmann. Tübingen 1973, 170.

70 Cf. Merz 1990, 258 sq., 272 sq.
71 Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, ed. cit., 134 sq, 171 sq, 266 sq, 360 sq, 67 sq.
72 Idem, 187sq.
73 Löwith, K.: Max Weber und Karl Marx. In: Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz. Stuttgart 1960, 9sq.
74 Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, ed. cit., 503.
75 Idem, 608.
76 Natorp, P.: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, ed. cit. (nota. 27); Cassirer, E.: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Berlin 1910 (ND Darmstadt 1969).
77 Cf. preluarea târzie a teoriei lui Cohen în W. Sturmfels: Grundprobleme der Aesthetik. München/Basel 1959.
78 Cf. Braun, H.-J./Holzhey, H./ Orth, E. W. (Hg.): Ueber Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Frankfurt/M. 1988 (stw 705).
79 Natorp, P.: Kant und die Marburger Schule, ed. cit. (nota 30), 198.
80 Marck, S.: Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. In: Materialien zur Neukantianismus-Diskussion. Hg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, 21 (1949).
81 Hönigswald, R.: Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Anlysen, 1921, 2. umgearbeitete Aufl. Berlin 1925, 153 sq.
82 Cohn, J.: Allgemeine Aesthetik. Leipzig 1901.

Poul Lübcke

Wilhelm Dilthey
Spirit și natură

Raportul lui Dilthey cu tradiția

Cronologic, Wilhelm Dilthey (1833-1911) aparține secolului al XIX-lea; influența sa trece însă mult dincolo de acesta. Dilthey este una din figurile mijlocitoare din filosofia germană, în care, într-un anume sens, se unifică tendințele secolului trecut, formând punctul de plecare ale unei noi ere. El participă pe de o parte la reabilitarea filosofiei germane clasice de la Kant până la Hegel; pe de altă parte, este profund influențat de relativismul modern, de specializarea științifică, istorismul și psihologismul acestuia.

După ce, la început, studiase cu hegelianul Kuno Fischer la Heidelberg, Dilthey vine la începutul anilor '50 ai secolului trecut la Berlin, unde audiază cursurile lui Ranke, Böckh și Trendelenburg. Chiar în acești ani, școala istoricistă atingea punctul ei culminant ca mișcare academică, iar tânărul Dilthey primește de la aceasta impulsuri care îl vor marca întreaga sa viață. Exigența școlii istoriciste, potrivit căreia cunoașterea trebuie să-și ia ca punct de pornire experiența, încrederea ei în posibilitățile dezvoltate de critica izvoarelor, perspectiva ei istoric-universală și încercarea de a privi din perspectivă istorică întreaga viață spirituală: toate acestea sunt puncte de vedere pe care Dilthey nu numai că le-a preluat, dar a încercat să le și dezvolte. Pentru el, școala istoricistă desăvârșise procesul de emancipare a conștiinței istorice. Științele socio-umane constituiau o realitate incontestabilă. Și totuși lipsea ceva. Dilthey s-a delimitat de istoriciști în mai multe privințe. Pentru început, el a reintrodus reflecția de tip teoretic în științele socio-umane, solicitând o analiză bazată pe teoria cunoașterii a temeiurilor filosofice ale științelor socio-umane.[1] În con-

tinuare, el a pus în legătură relativizarea de tip istoricist a vieții spirituale cu încercarea de a găsi în chiar acest relativ ceva *universal*. În fine, Dilthey a considerat scrierea istoricistă a istoriei drept o variantă din mai multe posibilități. Pe el îl preocupă, înainte de toate, o istoriografie care să unifice simțul pentru individual al criticii istoriciste a izvoarelor cu capacitatea de a oferi *explicații istorice*. De aceea, opinia tradițională[2] potrivit căreia Dilthey este cel care duce mai departe istoricismul școlii istorice este adevărată doar în anumite condiții. Într-adevăr, gîndirea lui Dilthey a pornit de la istoricism, dar l-a modificat în punctele esențiale.

În ceea ce privește abordarea problemelor, Dilthey se dovedește a fi copilul timpului său. Obiectul problemei îl preia de la istoriciști, iar formularea acesteia corespunde spiritului neokantianismului care tocmai apărea. În prelegerea inaugurală ținută ca profesor la Basel, în anul 1867, susține deschis faptul că Immanuel Kant a determinat o dată pentru totdeauna problema fundamentală a filosofiei.[3] Este însă limpede că Dilthey nu se referă aici la Kant ca fondator al metafizicii, așa cum a fost interpretat de idealismul german, iar în secolul nostru de Heidegger. Accentul cade exclusiv pe Kant ca teoretician al cunoașterii. Filosofia este „știința științelor", adică o „doctrină a științei" având ca scop dezvoltarea unei expuneri metodice a temeiurilor științelor experimentale pozitive. La fel ca neokantienii, Dilthey consideră *Critica rațiunii pure* a lui Kant ca parte a unei teorii epistemologice a științelor naturii. Spre deosebire însă de mulți neokantieni, Dilthey nu credea că practica de cercetare din științele naturii ar putea servi drept model științific fundamental pentru teoria cunoașterii. În schimb el a accentuat autonomia științelor socio-umane. O presupoziție a progresului ulterior al teoriei cunoașterii o constituie tocmai purtarea unei dezbateri cu științele socio-umane și explicarea particularității acestora[4]. Omul și viața lui spirituală nu pot fi reduse la natură, ci trebuie interpretate pornind de la existența lor istorică. Prin urmare, științele socio-umane operează cu alte concepte și metode decât științele naturii.

Specificul acestor concepte și metode evidențiază o nouă diferență față de punctul de pornire kantian. Kant încercase să găsească conceptele fundamentale prin care ne interpretăm experiențele noastre, adică acele categorii de care se servește gândirea. Categoriile nu trec dincolo de experiență, deci nu o transcend pe aceasta, ci mai degrabă o preced și îi determină specificul. Conceptele care preced experiența și determină specificul ei sunt numite de Kant concepte transcendentale. Sarcina

filosofiei este de a găsi premisele transcendentale ale ştiinţelor experimentale. Aceste premise transcendentale nu sunt date prin experienţă, ci înainte de orice experienţă, deci a priori. În acest punct Dilhey părăseşte poziţia kantiană şi respinge posibilitatea unei filosofii transcendentale apriorice. În schimb, el este de părere că înseşi categoriile trebuie câştigate prin experienţă. În acest caz însă experienţa nu trebuie înţeleasă în sensul kantian îngust de experienţă senzorială, ci ca expresie comună a ceea ce iese la iveală prin viaţa istorică a oamenilor. De aceea, teoreticianului cunoaşterii aflat în căutarea categoriilor care stau la baza cunoaşterii umane îi revine sarcina de a studia această viaţă istorică.

Astfel, Dilthey şi-a delimitat clar poziţia atât faţă de istoricişti, cât şi faţă de Kant. Aceasta i-a permis să critice în egală măsură tendinţele pozitiviste şi empiriste care s-au afirmat încetul cu încetul în Germania anilor '60 ai secolului trecut sub influenţa lui Auguste Comte (1798-1857) şi John Stuart Mill (1806-1873). În încercarea de a proteja moştenirea germană în faţa gânditorilor francezi şi englezi, Dilthey a îmbinat tendinţele naţionaliste cu critica obiectivă a faptelor. După o opoziţie iniţială, el a manifestat o anume simpatie pentru măreţele viziuni germane ale lui Bismarck. Simpatia a crescut pe măsură ce se apropia de capitala Reich-ului. După perioada de profesorat din Basel (1866-1868), el ajunge la Kiel (1868-1905), apoi la Breslau (1871-1882) şi în sfârşit la Berlin (1882-1905). Dilthey a fost la început un om de ştiinţă relativ obscur, cunoscut doar prin opera sa monumentală *Lebens Schleiermachers* (Viaţa lui Schleiermacher); dar influenţa lui era în continuă creştere, printre altele datorită activităţii sale în societatea de studii kantiene. Cea mai mare parte a lucrărilor sale a fost scrisă în perioada profesoratului său berlinez şi în perioada de după aceasta. Cele două opere principale ale sale, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introducere în ştiinţele socio-umane) precum şi fragmentul editat postum *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Construcţia lumii istorice în ştiinţele socio-umane) provin din anii 1883 şi 1907 - 1910; se mai adaugă o serie de tratate mai mici. Opera lui Dilthey nu este închegată, ci se prezintă drept ceva încă neîncheiat; în continuare se va lua în consideraţie doar acea parte importantă pentru dezvoltarea ulterioară a filosofiei.

Autonomia științelor socio-umane

Dilthey utilizează termenul științe socio-umane ca termen colectiv pentru psihologie, filologie, istorie, lingvistică, teorie economică, jurisprudență, etică, teologie, estetică, logică, științe sociale ș.a.m.d.[5] El preferă această denumire expresiilor mai restrictive cum ar fi cele de științe ale moralei, istoriei, culturii, societății[6]. Diferența decisivă dintre științele naturii și științele socio-umane constă, după părerea lui, în modalitatea de a ne raporta la obiectele acestor științe. Tot ceea ce e fizic are o mărime, umple un spațiu, se întinde într-un timp, poate fi măsurat și cântărit. Datorită simțurilor noastre, natura ne e accesibilă sub forma fenomenelor. Pornind de la aceste fenomene construim, prin intermediul abstracțiilor matematice, o legătură cauzală riguros mecanică, care cuprinde întreaga natură fizică. Pe lângă această experiență a naturii, avem, totuși, experiența propriei noastre vieți spirituale. Obiectul științelor naturii este constituit din acele fapte date conștiinței din exterior sub forma unor fenomene singulare; obiectul științelor socio-umane este, în schimb, un complex interior viu.[7] Există deci o diferență determinantă între natură, adică factorul doar fizic și exterior, cunoscut prin percepția senzorială, și spirit, cunoscut prin experiența lăuntrică a propriei noastre vieți.

Prin această separație dintre natura extinsă și viața spirituală interioară, Dilthey continuă tradiția idealismului german, care trimite înapoi până la Descartes (1596-1650). Viața interioară este ceea ce e mai aproape și datul nemijlocit, în timp ce natura este ceva străin, cunoscut doar prin construcții pe baza percepțiilor noastre senzoriale. Definitorie pentru presupozițiile teoriei cunoașterii este lucrarea *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (Contribuții la soluționarea problemei privind originea credinței noastre în realitatea lumii exterioare și îndreptățirea acesteia) din anul 1890. Problema tratată este clasică: cum putem fi siguri că lumea exterioară există, dacă putem s-o percepem numai prin simțurile noastre? Cum putem ști că percepțiilor subiective le corespunde ceva obiectiv, exterior? Dilthey nu derivă credința într-o lume exterioară dintr-o corelație ideatică, ci dintr-o corelație de viață, care se bazează pe instinctele, sentimentele și voința noastră.[8] Deoarece instinctele noastre, interesele, manifestările voinței și sentimentele orientate către un scop tind către împlinire, ne lovim permanent de corelații stabile, care vin în întâmpinarea dorințelor noastre sau le blochează acestora calea. Acesta e fundamentul pe care ne formăm o ima-

gine a unei lumi exterioare determinată cauzal, lume diferită de propria noastră viață spirituală. O parte a acestei lumi exterioare se află într-un raport mai strâns cu viața noastră spirituală decât restul naturii. Această parte a naturii este corpul nostru. Corpul este în fond ceva fizic, un fragment de natură, deci o parte a lumii exterioare; dar el se află într-un raport special, legic, față de viața mea spirituală, astfel încât percepțiile mele senzoriale, acțiunile volitive și manifestările afective își au corespondentul lor în anumite stări corporale. Distingem așadar între corp, ca o parte a noastră și restul lumii exterioare, ca parte a naturii care nu ne aparține.

Această reflecție – destul de tradiționalistă – de teorie a cunoașterii, Dilthey o continuă prin abordarea întrebării privind realitatea altor persoane, deci prin soluționarea așa-numitei probleme a psihicului celuilalt. Dilthey se servește aici de clasicul argument analogic, care se află și la baza explicării științifice și cotidiene a înțelegerii altor oameni[9]. Pornind de la propria noastră viață, ajungem la cunoașterea faptului că anumite stări ale conștiinței sunt legate în mod regulat de anumite stări ale corpului; astfel, trăirea unei bucurii este deseori legată de un zâmbet ca formă a stării noastre corporale. Dacă percepem în lumea înconjurătoare obiecte fizice care se comportă la fel ca și propriul nostru corp, deducem prin analogie că aceste obiecte fizice sunt la fel de sistematic legate de acte de conștiință ca și propriul nostru corp. Dacă observăm un om care geme și se înconvoaie, deducem prin analogie că această ființă sau are dureri, sau are voința conștientă de a se comporta de parcă ar avea dureri. Alte mișcări fizice le interpretăm întotdeauna ca expresie a unor acte volitive, de exemplu acțiunile de luptă ale unui soldat ca încercare de a se apăra într-un război, sau anumite activități ale unui om de afaceri ca încercare de a-și consolida firma. Un fizician poate privi corpul unui om de afaceri ca pe un obiect fizic printre alte obiecte fizice și poate încerca să descrie interacțiunile respective [dintre aceste corpuri, *n. red.*] în același mod în care ar descrie orice alt sistem fizic. Și medicul cercetează corpul omului de afaceri ca pe un obiect fizic, deși ca pe unul de natură extrem de complicată. Nici unul din acești oameni de știință nu poate însă, prin noțiunile și metodele științelor naturii, să releve fără rezerve tot ceea ce s-ar putea spune cu sens despre acest om. Abia științele socio-umane pot interpreta mișcările sale corporale ca expresie a actelor de voință, a instinctelor, dorințelor, speranțelor, năzuințelor, dezamăgirilor și trăirilor bucuriei. Altfel formulat: abia științele socio-umane pot ține seama de faptul că trupul este mai mult decât natură exterioară, și anume că este totodată purtător al unei vieți interioare. Această viață interioară este denumită în mod obișnuit viață

spirituală (*geistiges Leben*)[10]; am găsit astfel baza terminologică a expresiei *Geistes*wissenschaft (știință a spiritului).

Propriile mele trăiri subiective și cele ale altora se exteriorizează în activitățile noastre corporale și în rezultatele acțiunilor noastre. În acest context, Dilthey vorbește de *obiectivarea* spiritului[11]: ceea ce mai înainte era accesibil doar conștiinței individuale, izolate, a pășit acum în sfera fizică general accesibilă. Din aceste obiectivări ale spiritului fac parte bineînțeles gesturile noastre corporale, dar și rezultatele acțiunilor noastre, în măsura în care ele își găsesc exprimarea în piatră, marmură, sunete muzicale, în cuvânt și în scris, în lucrări științifice ș.a.m.d. Toate aceste obiectivări stau ca semn exterior pentru o viață spirituală interioară.

Procesul prin care recunoaștem ceva interior pe baza unui semn exterior dat în percepția noastră senzorială este numit de Dilthey înțelegere (*Verstehen*). Cuvântul este împrumutat din limbajul cotidian, este însă utilizat de către Dilthey în sens restrâns ca denumire specific filosofică pentru cunoașterea de tipul științelor socio-umane. El poate spune de aceea că o știință face parte din științele socio-umane doar atunci când obiectul acesteia ne-a devenit accesibil într-un context de viață, în care înțelegem o expresie spirituală. În acest context este vestită afirmația sa că natura o *explicăm*, însă viața sufletească o *înțelegem*.[12] Semnificația mai precisă a acestei distincții nu este foarte clară la Dilthey. Fără îndoială, ea este legată de ideea fundamentală că natura este ceea ce e exterior, străin, respectiv ceea ce este dat numai în fragmente și prin filtrul percepției noastre senzoriale, în timp ce viața spirituală este ceea ce e interior și cunoscut: ceea ce este dat într-un complex unitar. Spiritualul se așterne deschis în fața noastră și poate fi de aceea înțeles în întreaga sa realitate. Dimpotrivă, cunoașterea naturii prin experiență graduală semnifică faptul că, pentru a obține legătura explicativă necesară, științele naturii trebuie să gândească, alături de fenomenele efectiv cunoscute prin experiență, fenomene care nu sunt percepute ca atare[13]. Științele socio-umane se pot sprijini permanent pe corelațiile oferite de viața sufletească, în vreme ce științele naturii trebuie să se servească de concluzii întregitoare, construite pe baza unor ipoteze abstracte.[14]

În legătură cu concluzia prin analogia deja amintită, sarcina științelor socio-umane constă în transpunerea în fluxul ideilor celuilalt în care se încearcă reproducerea trăirilor sale.[15] Această retrăire[16], bazată pe reconstruirea situației celuilalt, constituie încercarea de a reface viața sufletească a acestuia ca proprie posibilitate. Retrăirea poate fi foarte intensă, mai ales atunci cînd, de exemplu, un spirit superior citește opera unuia înrudit: se

poate vorbi, în astfel de cazuri, chiar de empatie (*Einfühlung*)[17], respectiv de o așa numită compătimire (*Nachfühlen*)[18]. Ceea ce este comun oricărei înțelegeri este faptul că pe baza unui dat senzorial – a unei opere de artă, unei cărți, unui document juridic, unei arhitecturi specifice, unei mașini, unei activități de cult ș.a.m.d. – încercăm reconstruirea vieții spirituale a altcuiva. Diferența dintre înțelegerea cotidiană și științifică a obiectivării spirituale a altcuiva este în primul rând o problemă a gradului de rafinare, adică o problema referitoare la măsura în care vrem să ne asigurăm înțelegerea. Prin conștiința metodică proprie științelor socio-umane, înțelegerea este transformată într-o artă, arta așa-numitei interpretări (*Kunst der Auslegung*).[19] Știința acestei arte este hermeneutica. În acest punct, Dilthey recurge la Schleiermacher (1768-1834), ca la cel al cărui moștenitor propriu-zis s-a considerat în toată creația și activitatea sa.

Schleiermacher pornise de la regulile practice ale exegezei teologice, considerând că sarcina sa ar fi transformarea acelui canon într-o teorie generală a interpretării textului, independent de faptul că era vorba de un text teologic sau nu.[20] Hermeneutica trebuia înțeleasă ca o teorie generală a metodelor ce trebuie aplicate pentru a putea deduce gândurile autorului, pornind de la opera sa. Dilthey preia această noțiune deoarece consideră, asemeni lui Schleiermacher[21], că problema principală a oricărei interpretări stă în așa-numitul *cerc hermeneutic*. Dacă citim de exemplu o carte, atunci înțelegem cuvintele separate numai în relație cu propozițiile pe care le formează; în același mod, putem înțelege propozițiile numai în relație cu un ansamblu de fraze. Cel din urmă este, iarăși, doar o parte a unui context mai larg al operei; opera completă a unui autor face parte oarecum din biografia sa, care la rândul ei trebuie subordonată unui mediu socio-economic, unei epoci și, în final, istoriei universale. Reciproc, textul sau opera completă a unui autor – mai general: istoria universală – este inteligibilă pentru noi ca întreg doar pentru că avem cunoștințe despre părțile ei separate. De aceea, orice înțelegere se vede confruntată cu dificultatea că, pe de o parte, presupune o cunoaștere a întregului respectiv, iar pe de altă parte înțelegerea întregului este dependentă de cunoașterea individualului. Dilthey împărtășește aici concepția lui Schleiermacher, respectiv a idealismului german în genere, cu privire la obiectivarea spiritului ca expresie a unei corelații organice. Această idee a organismului implică faptul că, o dată cu progresul cunoașterii unei perioade istorice sau a operei complete a unui autor, putem înțelege acțiunile istorice individuale sau operele literare ale acelui autor mai bine decât au putut-o

face vreodată contemporanii săi. De aceea, idealul hermeneutic este să înțelegi un autor mai bine decât s-a înțeles el pe sine[22].

Pe acest fundal, devine limpede faptul că, prin expresia „înțelegere", Dilthey nu avea în vedere doar retrăirea intuitivă a ceva trăit odinioară, ci faptul că o înțelegere superioară include chiar un tip de explicație. Atât științele naturii cât și cele socio-umane se folosesc de aceleași operații logice elementare: inducție, analiză, construcție și comparație. În ambele domenii se cere ca particularul să fie subsumat generalului și ca faptele individuale să fie considerate într-o anume corelație. În științele naturii, această corelație este un sistem logic fundamental de mijloace de construcție abstracte. În științele socio-umane se vorbește în schimb de o corelație sufletească dată prin experiența interioară, care se leagă de anumite situații de viață. Idealul construcției științelor naturii este un model de inteligibilitate al cărei principiu îl reprezintă relația dintre cauză și efect. Dimpotrivă, idealul științelor socio-umane este înțelegerea integrală a unei individualități uman-istorice, înțelegere provenită din corelația vieții spirituale în totalitatea ei.

Filosofia vieții

Până în acest moment, punctul de plecare îl constituia distincția dintre științele naturii și științele socio-umane, realizată pe baza unei concepții relativ simple a relației dintre natură și spirit. Natura este ceva străin, în vreme ce despre *viața* noastră *spirituală* avem cunoștințe nemijlocite. Viața spirituală a celorlalți oameni o putem înțelege prin analogie cu propriile noastre acte de conștiință, în măsura în care ajungem la concluzii întemeiate fie pe acțiunile lor corporale, fie pe rezultatele concrete ale acestor acțiuni. Aceasta presupune o transpunere intuitivă în trăirile celuilalt. Totodată însă, a devenit clar că acest concept intuiționist restrâns de înțelegere nu poate reprezenta pentru Dilthey „esențialul", deoarece o dată cu conceptul de organism a apărut ceva nou. De acum încolo, conștiința nu mai poate fi înțeleasă drept ceea ce întemeiază în mod absolut, ci ea însăși este considerată ca o parte a vieții, care cuprinde mai mult decât simpla viață conștientă.

Prin noțiunea de viață, Dilthey nu se referă doar la viața biologică pe care oamenii o au în comun cu animalele. El se gândește mai degrabă la nenumăratele destine diferite, care participă la configurarea realității sociale și istorice a omenirii. Această realitate trece mult dincolo de viața spirituală a oamenilor individuali și se desfășoară în acea viață anonimă, care se află

mereu la baza experiențelor noastre individuale. În ultimă instanță, tocmai această viață este cea care face posibilă experiența interumană și comunicarea. Evident, Dilthey recurge aici la anumite raționamente, predominante în idealismul german, și anume la încercarea lui Schleiermacher de a întemeia filosofia (și hermeneutica) într-o așa-numită dialectică. În continuare, devine limpede că Dilthey încearcă să evite consecințele holiste pe care le implică discursul despre viața supraindividuală. Oricum, nu se poate afirma că ar fi rezolvat această problemă. La fel de tensionat apare la Dilthey raportul dintre abordarea de tipul filosofiei conștiinței (care implică concepția fundamentată analogic despre înțelegerea altor oameni) și interpretarea prin filosofia vieții a vieții spirituale. În filosofia vieții aflăm, la Dilthey, fundamentul unei depășiri a conștiinței pure puse în termeni de teoria cunoașterii. Vom reveni la această problemă mai târziu, cu ocazia prezentării lui Husserl și Heidegger.

Este relevant faptul că Dilthey folosește expresia, amintită mai sus, de obiectivare a spiritului ca sinonimă cu conceptul de manifestare a vieții.[23] Este respinsă pretenția psihologiei elementare a lui Mill de a constitui fundamentul abordării, specifice științelor socio-umane, a acestor manifestări ale vieții. Viața sufletească nu poate fi explicată prin descompunerea și reducerea ei la câteva elemente de bază, care sunt corelate printr-o legătură cauzală.[24] Eroarea rezidă aici în faptul că se caută explicarea vieții spirituale într-o manieră mecanicistă, aidoma procedurii din fizică și chimie. Față de psihologia explicativă sau constructivă, Dilthey afirmă propriul său ideal, cel al psihologiei descriptive. Sarcina acesteia este de a găsi componentele și corelațiile care pot fi întâlnite de fiecare dată în cadrul oricărei vieți sufletești dezvoltate. Aceste componente și corelații trebuie prezentate așa cum apar ele în contextul luat în totalitatea sa, context care nu se sprijină pe adaosuri teoretice, concluzii sau construcții ideatice, ci care este trăit nemijlocit. Prin aceasta este înțeles ceva tipic uman. Viața psihică se compune din procese care încep în timp, se modifică în decursul curgerii acestuia și în final se încheie.[25] Diferitele procese psihice se derulează însă într-un mod legic. Dilthey nu se gândește aici la legile asociative, care au fost cercetate de psihologia engleză a elementelor, ci atrage atenția asupra structurilor legice pe care le aflăm în cadrul trăirilor noastre. Tematizarea acestor structuri este sarcina psihologiei descriptive. Deoarece cunoaștem intern aceste structuri, ele sunt date ca obiective și nemijlocite într-un mod neîndoielnic și general valabil. Prin această teorie a structurilor Dilthey a obținut două lucruri. În primul rând, a păstrat experiența ca punct de plecare, evitând astfel atât

apriorismul raționalist, cât și tendința empiristă de a se limita la datele senzoriale izolate considerate ca puncte de plecare în cunoaștere. În al doilea rând, el a legat relativismul istoric de o teorie structurală valabilă pentru întreaga istorie. Dilthey a menținut opinia că orice conținut istoric (obiceiurile, relațiile culturale, valorile ş.a.m.d.) se află într-o anume relație cu perioadele istorice date. Mai mult decât atât, acest conținut istoric este întotdeauna dependent de câteva forme generale, și este sarcina teoriei structurale de a scoate la iveală aceste forme.

Teoria structurală din psihologia descriptivă este însă numai o parte a proiectului mai ambițios de a găsi formele generale sau structurile, așa-numitele categorii ale vieții.[26] Din ultimele fac parte, pe lângă noțiunile pur formale (unitate, multiplicitate, identitate, diferență, grad, relație ș.a.m.d.)[27], și noțiunile mai speciale cum ar fi esență, întreg/parte, interior/exterior, forță, semnificație, valoare, scop ş.a.m.d. Punctul de pornire este din nou experiența, viața însăși, motiv pentru care nu putem emite o listă definitivă a numărului categoriilor. De asemenea, se vorbește din nou despre o legătură a relativului cu generalul. În acest sens, orice context de viață se raportează la valori; dar care sunt acele valori care au valabilitate diferă în funcție de perioadă. Înăuntrul acestor granițe, oamenii încearcă permanent să-și interpreteze viața. Expresia acestor încercări sunt concepțiile despre viață și despre lume; arta, religia și filosofia sunt modalitățile recurente prin care se petrece acest lucru. Dilthey rămâne fidel filosofiei sale a experienței orientate istoric și evită să privilegieze o anumită concepție despre lume. În schimb, încearcă să distingă prin inducție diverse tipuri de concepții despre lume. După el, descoperim în filosofie trei forme fundamentale de concepții metafizice despre lume[28]: (1) materialismul (naturalismul, pozitivismul), de exemplu la Democrit, Lucretius, Epicur, Hobbes, Comte; (2) idealismul obiectiv, de exemplu la Heraclit, în stoicism, la Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel; (3) idealismul libertății, de exemplu la Platon, în filosofia elenistă și romană, la Cicero, în speculația creștină, la Kant, Fichte, Maine de Biran și Carlyle. Determinante la sistemele metafizice nu sunt însă argumentele acestora, ci caracterul lor de a fi concepții despre lume, deci expresia vieții specifică lor. Sarcina constă acum în interpretarea acestor concepții despre lume, pentru ca astfel să i se poată atribui filosofiei locul ei în istorie.

Dilthey n-a reușit să realizeze acest program. Opera sa a rămas fragmentară și ea poate fi interpretată, datorită plurivocității ei, în modalități diferite, sau, din anumite perspective, folosită abuziv. Aspectul de „filosofie

a vieții" al filosofiei lui Dilthey a fost dus mai departe de către elevii săi – printre alții de Georg Misch (1878-1965). Criticii lui Dilthey s-au îndreptat mai ales împotriva tendinței sale de a „relativiza" mari părți ale filosofiei și de a o concepe ca una dintre multele concepții posibile despre lume. Astfel, în perioada Primului Război Mondial a apărut o ruptură între *hermeneutica* lui Dilthey și așa-numita *filosofie fenomenologică*, așa cum a fost dezvoltată în principal de Edmund Husserl (1859-1938). Husserl pretinde de la filosofie să fie o știință riguroasă și nu doar o concepție despre lume. Abia în decursul anilor '20 și '30 se poate observa o apropiere între direcțiile hermeneutice și fenomenologice din cadrul filosofiei germane. Opera târzie a lui Husserl din anii '30 prezintă o serie de trăsături de „filosofie a vieții". Nu mai puțin însă Husserl oscilează până la sfârșit între încercarea de a întemeia „idealist" filosofia în experiențele nemijlocite ale conștiinței și încercarea unei analize care pornește de la o „viață anonimă", atotîntemeietoare, viață mai mult sau mai puțin „inconștientă" și condiționată istoric. Martin Heidegger, elevul lui Husserl (1889-1976), merge încă un pas mai departe în această direcție. El critică orice fel de formă de „filosofie a conștiinței", pentru că aceasta ar trece cu vederea semnificația „vieții" omenești, care există înainte de orice experiență și de orice cunoaștere. Prin aceasta el atinge tangențial tendințele ascunse care se găsesc atât la Dilthey, cât și la Husserl. Astfel, Heidegger pretinde ca filosofia să dezvăluie acele structuri valabile pentru orice om existent, și anume existențialii, care pot fi înțeleși ca o replică la „formele de viață" ale lui Dilthey. Acolo însă unde Dilthey dorește să utilizeze analiza sa a formelor de viață doar ca fundament al cercetării metodologice și de teoria cunoașterii a presupozițiilor înțelegerii istorice, Heidegger țintește mai mult – el vrea să critice metafizica tradițională în genere. Această evoluție de la hermeneutica lui Dilthey și fenomenologia lui Husserl la *fenomenologia hermeneutică* a lui Heidegger este una din temele cele mai importante din filosofia germană mai recentă.

Scrierile lui Dilthey

Gesammelte Schriften (editori diverși). Leipzig/Berlin 1914-1936, Band 1-12. Continuare: Stuttgart\Göttingen 1966sq (pînă acum au apărut 19 volume) (= *GS*).

Breifwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen York von Wartenburg. Hg von S. von der Schulenbrug. Halle a. d. S. 1923.

Bibliografie

„Dilthey-Jahrbuch für Philososphie und Geschichte der Geisteswissenschaften". Ed. F. Rodi împreună cu O. F. Bollnow, U. Dierse, K. Gründer, R. Makkreel, O. Pöggerel și H.–M. Sass. Göttingen 1983.

Hermann, U.: Bibliographie Wilhelm Dilthey. Quellen und Literatur. Weinheim/ Berlin/Basel 1969.

Ineichen, H.: Von der ontologischen Diltheyinterpretation zur Wissenschaftstheorie in praktischer Absicht. Neue Diltheyliteratur, în „Philosophische Rundschau" 22. Tübingen 1976, 208 – 221.

Literatură secundară

Bollnow, O. F.: Dilthey. Einen Einführung in seine Philosophie. Leipzig \ Berlin 1936, 4. Aufl., Schaffenhauesen 1980.

Diwald, H: Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte. Göttingen \ Berlin \ Frankfurt 1963.

Ermath, M: Wilhelm Dilthey. The Critique of Historical Reason. Chicago \ London 1978.

Fellmann, F: Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey. Reinbeck 1991.

–: Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung. Reinbek 1993.

Groothoff, H.-H: Wilhelm Dilthey – Zur Erneuerung der Theorie der Selbsterfahrung. Reinbeck 1993.

Ineichen, H.: Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften. Frankfurt/M. 1975.

Johach, H.: Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey. Meisenheim a. Glan 1974.

Knüppel, R.: Diltheys erkenntnistheoretische Logik. München 1991.

Landgrebe, L.: Wilhelms Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 9. Halle a. d. S. 1928. 237-366.

Lessing, H.-U.: Die Idee einer Kritik der historischen Vernunf. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften. Freiburg / München 1984.

Makkreel, R. A.: Dilthey, Philosoph der Geisteswissenschaften, Frankfurt/ M 1991

Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. Hg. von F. Rodi u. H.-U. Lessing. Frankfurt/M. 1984.

Orth, E. W. (ed.): Dilthey und die Philosophie der Gegenwart. Freiburg / München 1985.

Rothhacker, E.: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Tübingen 1920, Darmstadt 1972.

Zöckler, C: Dilthey und die Hermeneutik. Stuttgart 1975.

Note

1 Dilthey, *GS 1K*, XVI (1883); *GS 7*, 117 (1910).
2 Cf. de. ex. Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1960, 1972 (a III-a ed.), 205.
3 Dilthey, *GS 5*, 12 (1876).
4 Dilthey, *GS 7*, 120 (1910).
5 Dilthey *GS 5*, 250 (1895 / 96).
6 Dilthey *GS 5*, 5sq (1883).
7 Dilthey, *GS 5*,143 (1894); cf. *GS 7*, 119 (1907 / 10).
8 Dilthey, *GS*, 95 (1890).
9 Cf. Dilthey, *GS5*, 248sq. (1895/96); *GS7*, 207 (1907/10).
10 Dilthey, *GS 5*, 249, (1895 / 96).
11 Dilthey *GS7*, 118 și 146sq. (1910); *GS7*, 208 sq.(1907/10).
12 Dilthey, *GS 5*, 144 (1894).
13 Dilthey, *GS. 7*,119 (1910).
14 Dilthey, *GS 5*, 143 (1894).
15 Dilthey, *GS 7*, 214 (1907 / 10).
16 Dilthey *GS7*, 47 (1905/1910); *GS7*, 136, 146 și 151 (1910); *GS7*, 213sq. (1907/10).
17 Dilthey, *GS 7*, 215 (1907 / 10).
18 Dilthey, *GS 7*, 47 (1905).
19 Dilthey, *GS 7*, 217 (1907 / 10).
20 Schleiermacher, F. D. E.: *Hermeneutik*. Ed. H. Kimmerle. Heidelberg, 275 (1819).
21 Schleiemacher 2(1974, 84 și 104 (1819).
22 Schleiemacher 21974, 87 (1819); Dilthey, *GS5*, 331 (1900); Dilthey, *GS7*, 217 (1907/10).
23 Dilthey, *GS 7*, 205 (1907/10).
24 Dilthey, *GS 5*, 139.
25 Dilthey, *GS 5*, 200 (1894).
26 Dilthey, *GS 7*, 228-245 (1907 / 10).
27 Dilthey, *GS 7*, 196 (1907 / 10).
28 Dilthey, *GS 5*, 402 (1907).

Poul Lübcke

Edmund Husserl
Filosofia ca știință riguroasă

Întemeietorul fenomenologiei

La fel ca pentru mulți alți filosofi moderni, și pentru Edmund Husserl (1859-1938) calea către filosofie a trecut prin matematică. Între anii 1876 și 1884 studiază la Leipzig, Berlin și Viena, ca elev al lui Karl Weierstrass și Leopold Kronecker, ale căror lucrări despre problemele fundamentale ale matematicii i-au trezit interesul pentru filosofie. În perioda sa berlineză se dedică, pe lângă studiile de matematică, și cursurilor filosofului Friedrich Paulsen; la început însă, filosofia rămâne pentru el o preocupare secundară. După dizertația sa pe o temă de matematică, Husserl a început să studieze filosofia cu Franz Brentano (1838-1917) la Viena. Mai ales ideea acestuia despre o psihologie pur descriptivă câștigă o mare importanță pentru Husserl. În anul 1887 trece examenul de docență la Halle cu elevul lui Brentano, Carl Stumpf (1848-1936), cu teza *Über den Begriff der Zahl* (Despre conceptul de număr). Husserl rămâne apoi timp de 14 ani docent privat la Halle, până ce în sfârșit obține un post de profesor la Göttingen, iar în 1916 o catedră la Freiburg.

Filosofia lui Husserl era legată de la bun început de dezbaterile referitoare la fundamentele matematicii, păstrând de-a lungul întregii sale perioade de elaborare un caracter strict academic. Interesant este însă faptul că, pe parcursul căutărilor sale filosofice a presupozițiilor problemelor matematice, Husserl a fost obligat să tematizeze probleme fundamentale tot mai cuprinzătoare specifice filosofiei clasice. În *Über den Begriff der Zahl* (Despre conceptul de număr) (1887) și *Philosophie der Arithmetik* (Filosofia aritmeticii) (1891) el a încercat, ca de altfel mulți contemporani ai săi, să întemeieze matematica cu ajutorul psihologiei. În anii 1894 și 1895 a survenit însă o schimbare în gândirea lui Husserl, prin acceptarea criticii ce i se adusese de către logicianul Gottlob Frege (1848-1925) și neokantianul Paul Natorp

(1854-1924). De acum înainte, Husserl va critica orice încercare de reducere a cunoaşterii – inclusiv a celei matematice – la psihologie. În *Logische Untersuchungen* (Cercetări logice) (1900-1901) el a polemizat vehement cu opiniile sale anterioare, întemeind ca alternativă aşa-numita *fenomenologie.* De acum înainte, filosofia husserliană a slujit pînă la moartea autorului ei intenţiei de a aprofunda şi radicaliza această poziţie. În anul 1905 Husserl trece printr-o criză, datorată în parte problemelor ştiinţifice, în parte problemelor personale. Încerca o profundă descurajare referitor la posibilităţile atât de limitate ale filosofiei. Expresia cea mai sugestivă a acestei crize este lucrarea *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Idei pentru o fenomenologie pură şi o filosofie fenomenologică), al cărei prim volum a apărut în anul 1913. Husserl n-a fost mulţumit de lucrare şi a retras volumele doi şi trei; acestea au fost publicate abia după moartea sa.

În timpul perioadei de profesorat de la Freiburg, Husserl a trecut neobservat. Abia la sfârşitul anilor 20 şi începutul anilor 30 el a publicat din nou o serie de tratate, printre care scrierile importante *Formale und transzendentale Logik* (Logică formală şi transcendentală) (1929) şi *Kartesianische Meditationen* (Meditaţii carteziene) (cursuri din anul 1929, editate în 1931). În aceşti ani mai liniştiţi, Husserl a început să-şi noteze ideile într-o formă care nu era menită nici cursurilor şi nici publicării. Manuscrisele au crescut neobişnuit de mult o dată cu anii, numărînd la moartea lui aproximativ 45 000 de pagini stenografiate. Însemnările sunt foarte diferite atât stilistic, cât şi calitativ. Surprinzătoare sunt nenumăratele repetiţii şi revenirea permanentă la aceleaşi probleme – o manieră care îl caracterizează pe Husserl şi ca profesor. Seminariile lui constau în mare parte în monologuri. Gadamer îşi aminteşte cum o dată, după un seminar, Husserl a spus, întorcându-se cu faţa către Heidegger: „astăzi am avut o discuţie cu adevărat incitantă."[1] De fapt, după o primă întrebare venită din partea unui student, Husserl vorbise o oră întreagă neîntrerupt: aceasta fusese întreaga discuţie.

După ce Husserl s-a pensionat în 1928, el şi-a continuat munca, care a culminat cu opera neterminată *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală) (1936). Criza raţiunii – despre care Husserl vorbeşte aici – se repercutase şi asupra lui. De origine evreu, el a fost, după preluarea puterii de către Hitler, o victimă a legilor antisemite din universităţile din Germania. Faptul că s-a botezat în 1887, îndepărtându-se tot mai mult de comunitatea evreiască, nu a schimbat nimic. În 1933

a fost șters de pe lista oficială a profesorilor universitari și i s-a adus la cunoștință că nu va putea participa la Congresele internaționale de filosofie de la Praga din 1933 și de la Paris din 1937 ca membru al delegației oficiale germane. Exista prevederea ca, în caz că și-ar exprima dorința să participe ca persoană particulară, viza necesară să îi fie refuzată.[2] Husserl a trăit retras la Freiburg, marcat tot mai mult de boală și înconjurat de tot mai puțini prieteni și discipoli. Numai asistenții săi, Ludwig Landgrebe și Eugen Fink i-au rămas credincioși până la sfîrșit, renunțând în acest fel la gândul de a mai obține vreodată vreun post la o universitate condusă de național-socialiști. Cărțile lui Husserl încă mai puteau fi consultate la bibliotecile germane, dar reeditările erau interzise; chiar și cuvântarea lui Fink la mormântul lui Husserl din aprilie 1938 a trebuit să fie tipărită în Cehoslovacia pentru a scăpa de cenzură.

În aceste condiții, era desigur imposibil să te gândești la editarea în Germania a însemnărilor postume; exista chiar pericolul unei confiscări și distrugeri. În momentul în care situația se agravase, ajunge la Freiburg, la 15 august 1938, belgianul van Breda. Van Breda avea atunci 27 de ani și tocmai își predase teza de licență în filosofie la Universitatea Louvain din Belgia și intenționa să studieze însemnările postume ale lui Husserl în vederea unei teze de doctorat. Nu cunoștea volumul manuscriselor, dar se bazase pe faptul că le va studia într-un timp destul de scurt. Când s-a văzut în fața acelei enorme cantități de material, a rămas uluit. Înainte de plecarea sa de la Louvain, dorea doar să-și facă o idee despre felul manuscriselor, în vederea unei eventuale editări a unor fragmente. Din proprie inițiativă, îi propune văduvei lui Husserl și celor doi asistenți să transfere scrierile rămase la Universitatea din Louvain și să le pună în siguranță.[3] Trebuia creată o arhivă specială Husserl, în cadrul căreia să lucreze specialiști corespunzători, printre altele pentru a realiza o transcriere integrală a materialului stenografic. Propunerea era îndrăzneață, pentru a nu spune ușuratică. Van Breda era încă student, deci nu avea nici un fel de împuternicire a Universității din Louvain; în plus, tot materialul trebuia să fie trecut prin contrabandă peste granițele Germaniei. În fine, proiectului îi lipsea orice suport economic.

Dar încă din septembrie și octombrie 1938, van Breda a întreprins multe călătorii pentru a face posibil transportul manuscriselor și întemeierea arhivei. În final, hârtiile au fost expediate spre Louvain în noiembrie, după ce fuseseră depuse la ambasada Belgiei din Berlin ca poștă diplomatică. În acest scop, van Breda făcuse rost, la 27 octombrie, de 75 000 franci belgieni.[4] Pericolul însă nu trecuse încă. De la ocuparea Belgiei, în mai 1940, și până

la sfârşitul războiului arhiva a fost ameninţată cu distrugerea; dar s-a rezistat la presiuni. După război, ea a fost păstrată în câteva cămăruţe la universitatea din Louvain şi a format cadrul necesar editării *Husserlianei*, ediţia critică a scrierilor şi a însemnărilor postume, ediţie care constituie totodată baza cercetării husserliene.

„La lucrul însuşi..."

Filosofia lui Husserl e caracterizată dintru început de intenţia de a întemeia filosofia ştiinţific, adică de a ancora punctul ei de plecare într-o cunoaştere la care să poată adera toţi oamenii raţionali. După aprecierea lui Husserl, îndeplinirea acestui proiect lăsa încă de dorit. În mica scriere programatică *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Filosofia ca ştiinţă riguroasă) (1910-1911), el face un bilanţ al situaţiei filosofice din jurul anului 1900. Filosofia nu mai ţinea pasul cu celelalte ştiinţe. Ştiinţe precum matematica şi fizica sunt imperfecte, deoarece li se deschide în faţă un orizont infinit de probleme deschise, de neclarităţi care aşteaptă să fie rezolvate; dar au mereu la dispoziţie un element ferm şi stabil. Cu totul alta este situaţia în filosofie: aici totul este haos. Orice punct de vedere pare la fel de bun ca oricare altul. Există un spaţiu de joc pentru toate variantele de „puncte de vedere", „opinii" şi „concepţii despre lume", şi mulţi filosofi (de exemplu Dilthey) par a fi mulţumiţi să înţeleagă filosofia după modelul religiei şi artei, şi anume drept concepţie despre lume (*Weltanschauung*). În ceea ce priveşte cerinţa de ştiinţificitate, filosofia nu este doar imperfectă: ea nu este încă deloc o ştiinţă![5] Aşadar, în filosofie trebuie o luăm iarăşi de la început, să plecăm de la bază.

În *Cercetările logice*, Husserl doreşte să satisfacă exigenţele ridicate de o filosofie pur ştiinţifică, dar trebuie să recunoască că nu e primul care întreprinde acest proiect. De la mijlocul secolului al XIX-lea, naturaliştii (pozitivişti şi empirişti) de toate nuanţele şi-au propus acelaşi lucru. Pretenţia de a întemeia ştiinţific filosofia, şi mai ales teoria cunoaşterii, o regăsim la Mill, Spencer, Sigwardt, Wundt, Mach, Avenarius, Lipps sau Höffding. Programul lor însă este doar aparent acelaşi cu cel al lui Husserl. Faptul că filosofia trebuie să fie ştiinţifică înseamnă pentru naturalişti că filosofia trebuie să se raporteze cât mai strâns la ştiinţele speciale empirice existente. Dimpotrivă, Husserl ar vrea să ia totul radical de la început, fără a recurge la ştiinţele speciale sau la alte presupoziţii teoretice. Pentru naturalişti, filosofia este o anexă a ştiinţelor speciale; pentru Husserl, filosofia trebuie să ofere

temeiul pentru toate celelalte cunoştinţe – printre altele pentru cele pe care le găsim în ştiinţele speciale.

Teoria cunoaşterii şi logica trebuie să întemeieze cunoaşterea. Dar care este temeiul cunoaşterii? Naturaliştii răspund fără ezitare: *psihologia* ca teorie a sufletului, adică a conştiinţei. Deoarece orice cunoaştere este legată de viaţa spirituală, este la îndemână să priveşti psihologia drept acea ştiinţă care poate explica cunoaşterea şi deci întemeia ştiinţific filosofia. Concepţia care reduce cunoaşterea la psihologie este denumită de Husserl *psihologism.*[6] Deoarece viaţa spirituală este corelată cu anumite procese cerebrale, devine chiar tentant să afirmi că cunoaşterea ar fi o formă a psihologiei, iar psihicul o formă a proceselor cerebrale, deci ceva fiziologic. Aceasta înseamnă: cu cât învăţăm mai bine să ne înţelegem creierul, cu atât ştim mai mult despre cunoaştere şi cu atât mai ştiinţifice devin teoria cunoaşterii şi filosofia.

Astfel de concepţii (vulgar) *materialiste* nu erau rare în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Medicul Karl Vogt (1817-1895) afirma într-un tratat din anul 1854 că ideile se află în acelaşi raport faţă de creier ca fierea faţă de ficat sau urina faţă de rinichi. La Jakob Moleschott (1822-1893) şi Ludwig Büchner (1824-1899) se pot găsi reflecţii asemănătoare. Dacă ţinem seama că opera lui Büchner *Kraft und Stoff* (Forţă şi materie) (1855) apărea pentru ultima oară în anul 1904, în cea de-a 21-a ediţie, atunci se vede că obiecţiile lui Husserl faţă de materialism aveau de-a face cu adversari care exercitau o mare influenţă socială. De asemenea, atacurile lui Husserl la adresa psihologismului de care era impregnată filosofia contemporană, oficial recunoscută, reprezentau o ofensă.

Psihologismul şi materialismul împărtăşesc concepţia[7] conform căreia cunoaşterea ar fi un fel de componentă a naturii. De aceea, Husserl poate să utilizeze expresia *naturalism*[8] ca noţiune colectivă pentru a desemna cele două concepţii curente, pozitivismul şi empirismul. Şi tocmai împotriva acestei „naturalizări" a cunoaşterii prin materialism şi psihologism se îndreaptă Husserl atunci când respinge ideea potrivit căreia teoria cunoaşterii şi cunoaşterea pot fi *reduse* la psihologie şi fiziologie. Cunoaşterea este probabil întotdeauna legată de procesele psihice şi fiziologice; dar nu este *identică* cu baza ei psihică sau chiar materială.

Atunci când, într-o dimineaţă de vară, privesc merii înfloriţi din grădina mea, materialistul va explica experienţa mea vizuală prin faptul că lumina soarelui este reflectată de pomi şi întâlneşte ochiul meu, prin care retina este afectată fizic. Acest lucru determină o serie de procese electrice şi chimice în sistemul meu nervos, astfel încât în final am parte de experienţa merilor

înfloriți din grădina mea. De aici, materialistul deduce că știința mea despre merii înfloriți nu este în realitate nimic altceva decât chimie superioară. Dacă vom cunoaște legitatea creierului, atunci vom cunoaște și legile cunoașterii. Teoria cunoașterii și logica vor deveni științe riguroase atunci când se vor sprijini pe o cunoaștere temeinică a fiziologiei creierului.

Acest materialism (vulgar) este de nesusținut, deoarece identifică ceva psihic cu ceva fizic.[9] Un obiect fizic cum este creierul meu este accesibil intersubiectiv, adică el poate fi perceput de mai mulți oameni, să zicem de un grup de neurochirurgi. Trăirile mele în schimb sunt particulare. Atunci când privesc merii, aceștia sunt, ca și creierul meu, ceva fizic, deci accesibil intersubiectiv; dar trăirea mea este una privată. Un obiect fizic, cum ar fi un măr sau creierul meu, este întotdeauna mai mult decât ceea ce vedem nemijlocit. (Mărul are și partea din spate pe care n-o vedem când îl privim din față). Conștiința n-are însă o „parte din față" și una „din spate", ci se epuizează nemijlocit în ceea ce e trăit. Dacă, de exemplu, am dureri, eu nu trăiesc doar o parte a durerii, ci durerea constă tocmai în faptul că doare. Fizicul are întindere, culoare, formă, miros, gust; este tare sau moale ș.a.m.d. Psihicul n-are nimic asemănător. Durerea n-are culoare. Creierul meu este roșietic; și mărul pe care-l văd este roșietic. Experiența mea a contemplării mărului, iarăși, nu are culoare. Se adaugă faptul că fizicul, după cum admite Husserl, este determinat cauzal, în timp ce în cazul psihicului lucrurile nu stau necesarmente astfel. Husserl crede că poate arăta, pe baza acestor diferențe, că conștiința, deși probabil este întotdeauna legată de ceva fiziologic, nu este totuși identică cu fiziologicul. Una peste alta, aceasta înseamnă că sufletul nu poate fi redus la fiziologic, chiar dacă naturaliștii ar reuși să reducă cunoașterea la psihologie.

Nici naturalismul în varianta sa psihologistă nu poate fi susținut. Să prezentăm aici doar obiecțiile cele mai importante. Teoria cunoașterii și logica sunt în căutarea principiilor universale ale cunoașterii. Unul din exemplele standard pentru astfel de legi logice este principiul contradicției. El spune că nici un enunț neechivoc, respectiv nici o judecată, nu poate fi atât adevărat cât și fals. De exemplu, nu poate fi și adevărat și fals că pomul din grădină este un măr. Psihologiștii văd în această lege logică o lege psihologică. Astfel, Mill susține că principiul contradicției se sprijină pe faptul că nu putem să credem și în același timp să nu credem același lucru.[10] Noi nu putem să credem și în același timp să nu credem că un pom este un măr. Faptul că a nu crede și a crede nu pot exista în aceeași conștiință se observă destul de des. Noi generalizăm această experiență, transformând-o

într-o lege psihologică generală, care formează baza unei legi logice. Husserl critică în detaliu acest punct de vedere. Principiul contradicției este o lege *ideală,* valabilă strict universal, care nu poate fi derivată din modul nostru *factic* de a gândi. Legea psihologică a lui Mill, potrivit căreia a crede și a nu crede nu pot coexista în aceeași conștiință, este însă o *generalizare empirică* (inducție), deci nici măcar universal valabilă. Căci ne putem imagina un om care să creadă pentru puțin că un anumit copac e măr și care imediat după aceasta să nu mai creadă acest lucru. Ce se înțelege deci prin „aceeași conștiință"? Nu ne-am putea imagina un om care pe baza unui raționament greșit să susțină în același moment două opinii contradictorii? Nu există oameni ciudați, care afirmă că un anumit pom este un măr și în același timp că nu este? Trebuie luate în considerație și astfel de cazuri atunci când generalizăm, și dacă nu, de ce nu? Sau când, după o operație pe creier, un om începe să gândească cu totul altfel, atunci principiul contradicției nu-și pierde validitatea? Și în acest caz am putea spune despre un pom că este măr și în același timp că nu este măr ? Este valid principiul contradicției și în cazul animalelor? La toate aceste întrebări, „psihologiștii" nu pot răspunde.

Psihologia este o știință specială care descrie și explică cum este conștiința în realitate. Psihologiștii consideră logica ca fiind un domeniu special al psihologiei, care elaborează regulile psihologice pentru „gândirea corectă". Dar cum pot distinge psihologiștii între o gândire „corectă" și una „incorectă", dacă au la dispoziție doar psihologia? Cum poate psihologia, care descrie și explică cum gândim *în fapt,* să întemeieze o normă *logică* pentru gândirea adevărată?[11] În ultimă instanță, naturalismul poate doar înregistra că în anumite condiții o opinie e înlocuită de alta. De aceea, consecința logică a naturalismului este relativismul și scepticismul[12], unde un punct de vedere nu este mai bun decât altul. Dar tocmai acest lucru trebuia evitat prin cerința ca filosofia să devină o știință.

Psihologia nu poate forma niciodată baza filosofiei. Psihologul caută legile universale ale vieții spirituale. Aceste legi sunt găsite prin experimente empirice și se bazează pe generalizări (inducții). Psihologia este o *știință realistă.*[13] Dimpotrivă, filosofia, teoria cunoașterii, logica și matematica pură sunt *științe ideale.* Legile lor exprimă adevăruri pe care le cunoaștem *a priori,* deci independent de orice cercetare empirică. Se adaugă faptul că psihologiștii confundă planurile. Ei nu fac distincția clară dintre *faptul trăit* (de exemplu merii), *trăirea* însăși (cea psihică) și *ideile* și *conceptele* prin care descriem faptul trăit. Sufletul este un flux de conștiință real, care evoluează în timp. Dimpotrivă, raportul dintre ideile și conceptele noastre

este ceva ideal. Astfel, faptul că un pom nu poate să fie și totodată să nu fie un măr este un adevăr etern. În schimb, există un raport real între faptul că în grădină se află într-adevăr un măr și faptul că eu am o experiență a acestui lucru. Logica are de-a face doar cu sfera ideală, și aceasta nu poate fi niciodată întemeiată printr-o știință realistă cum ar fi psihologia.

Husserl refuză de aceea hotărât naturalismul ca fundament pentru o filosofie științifică. Filosofia naturalistă este științifică; însă aceasta nu înseamnă că nu se sprijină pe prejudecăți teoretice, pe care nu dorește să le supună criticii științifice. Naturalismul nu este suficient de radical. Dacă filosofia vrea să iasă din impasul în care se află, ea va trebui s-o ia radical de la început și să abordeze problemele din nou, fără prejudecăți teoretice. Va trebui să „punem între paranteze" toate teoriile și opiniile preconcepute. Lui Husserl îi place să spună că trebuie să exercităm, față de toate opiniile noastre preconcepute, un soi de „epoché"[14], adică să ne „oprim brusc" și să „facem abstracție" pentru un timp de toate prejudecățile. O astfel de filosofie fără prejudecăți trebuie „să revină la lucrurile însele" (*auf die Sachen selbst zurückgehen*)[15], fără a adera de la bun început la o teorie neverificată despre lucrul care face obiectul cunoașterii. Teoriile noastre și opiniile preconcepute vor trebui „puse în paranteză" temporar; în locul lor va trebui să apară, în cadrul unei „atitudini reflexive", o descriere pură a conținutului actelor noastre de cunoaștere. Va trebui să reflectăm asupra experiențelor noastre nemijlocite ale lucrului însuși, să ne consacrăm acelor acte în care avem parte de propriile noastre experiențe și să oferim în cadrul acestei atitudini reflexive o *descriere pură* a lucrului însuși[16] – așa cum o aflăm nemijlocit. Trebuie să încetăm să interpunem între noi și lucru o teorie și să elaborăm o descriere pură, ateoretică despre experiența împărtășită, și aceasta în felul în care ne apare această experiență, adică să elaborăm o descriere pură ateoretică a ceea ce ne apare, în felul în care ne apare. „Ceea ce apare" poartă în mod tradițional numele de fenomen. Fundamentul oricărei filosofii și teorii trebuie de aceea să fie o doctrină pur descriptivă, ateoretică a fenomenelor, pe scurt, o *fenomenologie*.

Intenționalitatea conștiinței

Pe de o parte se află declarațiile programatice și devize precum „la lucrurile însele" sau „descriere pur fenomenologică". Altceva este însă analiza fenomenologică. Abia atunci când întreprindem noi înșine o astfel de analiză, devine inteligibil care e miza fenomenologiei. Fenomenologia nu vrea să

fie doar o nouă „teorie" interesantă. Ea ridică pretenția de a oferi fundamentul lipsit de orice presupoziție al întregii noastre cunoașteri, iar consecința logică a acestei pretenții este că nu există nici un punct neutru în afara fenomenologiei dinspre care o putem înțelege și judeca.[17] Dacă vrem deci să înțelegem ce vizează întregul ansamblu ideatic, va trebui să realizăm o analiză fenomenologică concretă.

Husserl însuși[18] pornește de la o experiență senzorială concretă asemeni celei pe care o am când privesc grădina cu meri înfloriți din fața mea. În mod obișnuit nu reflectez cu atenție la ce înseamnă să vezi un măr. Mă mulțumesc cu faptul că îl văd. Aș putea spune că mă contopesc complet cu trăirea mea a mărului înflorit. Dacă dintr-un motiv oarecare ar trebui să precizez cunoașterea care se leagă de actul meu vizual, fie nu voi ști ce să răspund, fie voi încerca o explicație naturalistă. Toate acestea vor trebui însă evitate. Naturalismul este o teorie și ca atare trebuie pus între paranteze. La fel se întâmplă și cu alte teorii, să zicem religioase sau filosofice. Evit să țin seama de ele, exersez acea „epoché". Husserl pretinde însă să facem un pas mai departe. Și anume trebuie să pun între paranteze și opinia mea, pe care nu o examinez în viața de zi cu zi, potrivit căreia mărul ar fi un obiect existent, diferit de mine. Credința în existența lumii precum și toate opiniile și teoriile mele despre această lume fac parte din ceea ce Husserl denumește atitudinea mundană (de la latinescul *mundus*: lume); această atitudine mundană este pentru mine una naturală[19]. În cadrul atitudinii naturale, accept în mod naiv ca punct de plecare faptul că pomul și cu mine existăm ca două obiecte într-o lume cu nenumărate alte obiecte, caz în care pot susține orice teorie posibilă despre mine însumi și despre obiectele ce mă înconjoară. Toate acestea trebuie puse acum între paranteze. Fac abstracție de toate teoriile fizice despre pom, despre razele de lumină și despre efectele lor asupra retinei mele. Fac abstracție că posed eu însumi un corp înzestrat cu cap și cu creier și că sunt un obiect fizic ca oricare altul. Nu mă preocup de problema existenței corpurilor din jurul meu și nici de problema existenței mele ca ființă psiho-fiziologică. În schimb, mă concentrez deplin asupra experienței mele a mărului. Mă îndrept reflexiv și complet către actul[20] al cărui conținut este mărul ca fenomen pur, revenindu-mi sarcina de a revela structurile fundamentale ale acestei experiențe.

Se arată faptul că experiențele mele nu sunt trăiri pur și simplu, ci întotdeauna trăiri *a* ceva. Văzând mărul eu am o conștiință *a* mărului. Toate experiențele mele sunt caracterizate de faptul că sunt „o conștiință *a* ceva". Experiențele mele sunt „orientate" către măr. Acestui „caracter orientat"

propriu trăirilor mele, Husserl îi dă numele de *intenționalitate*. Acest cuvânt provine din latină (*intendere* = a se orienta către ceva). În tradiția fenomenologică (printre alții la Heidegger), se formează conceptele de „intentum" și „intentio". *Intentum* denumește acel ceva către care e orientată conștiința, în timp ce *intentio* denumește conștiința a ceva. Husserl însuși utilizează adeseori noțiunile *cogitatum* și *cogito*[21] *(sau cogitatio)*, care ambele sunt derivate din latinescul *ego cogito* (= eu gândesc). Expresiile „cogitatum" (intentum) și „cogito" (intentio) capătă semnificație doar în relație cu intenționalitatea ca întreg, care cuprinde atât pe „cogito" cât și pe „cogitatum". Intenționalitatea descrie structura completă, în timp ce „cogitatum" și „cogito" reprezintă doar elemente ale acestei construcții. Fiecare experiență este structurată în acest mod, iar expresia lingvistică a acestui lucru este utilizarea cuvântului „fenomen" în două modalități.[22] Dacă de exemplu vorbesc de fenomenul mărului înflorit, mă pot referi la trăirea mea a mărului („cogito") precum și la mărul însuși ca obiect al trăirii mele („cogitatum"). Sarcina fenomenologiei este de a descrie experiențele – și prin aceasta fenomenele – în toată complexitatea lor.

Husserl preia noțiunea de intenționalitate de la profesorul său Franz Brentano[23], care la rândul său se inspiră din tradiția scolastică. În comparație cu predecesorii săi, Husserl precizează și modifică această noțiune și îi conferă o semnificație strict fenomenologică. Înainte de toate, se îndreaptă împotriva a două interpretări asemănătoare, ambele greșite, ale structurii intenționalității. În primul rând, nu trebuie să înțelegem noțiunile „cogito" și „cogitatum" ca și cum acestea ar denumi două „obiecte" care se află într-un oarecare raport unul față de celălalt – în felul în care am fi înclinați s-o facem în atitudinea naturală.[24] „Cogito" nu este un obiect, ci conștiința orientată către obiecte. „Cogitatum"-ul intenționalității, asupra căruia este orientată conștiința, nu poate fi nici el interpretat așa cum suntem obișnuiți în atitudinea naturală. În timp ce în atitudinea naturală este hotărâtor pentru explicația cauzală a percepției mărului dacă acesta efectiv există și reflectă razele de lumină, din punct de vedere fenomenologic este complet indiferent dacă mărul ca „cogitatum" există sau nu. Întrebarea privind existența mărului este lăsată de o parte, ea este pusă între paranteze. Intenționalitatea conștiinței este independentă de existența sau nonexistența „cogitatum"-ului ei. Conștiința este intențională chiar și atunci când este vorba de o percepție eronată sau de o pură fantezie, al cărei obiect corespunzător prin urmare nu există. De aceea, Husserl trebuie să respingă interpretarea *obiectivistă* a intenționalității, așa cum se regăsește în tradiția scolastică și la naturaliștii moderni. Dar și

interpretarea *subiectivistă* trebuie respinsă.[25] Motivul îl constituie faptul că aici nu este vorba de o relație între două lucruri, între act și obiectul intențional, care se găsesc efectiv în conștiință; „cogitatum" și „cogito" nu sunt două trăiri ale conștiinței. Doar „cogito" ține efectiv de conștiință ca o trăire orientată către ceva („cogitatum"). Intenționalitatea însă desemnează corelația structurală complexă dintre trăire („cogito") și trăit („cogitatum").

Față de Brentano, Husserl se diferențiază mai întâi prin concepția *dinamică* a intenționalității.[26] Acest lucru devine limpede când avem de-a face cu percepții ca cele ale mărului. Pentru ambii gânditori este valabil faptul că conștiința este caracterizată prin orientarea către un obiect. Pe lângă aceasta, pentru Husserl este decisiv faptul că un obiect perceptibil ca mărul înflorit nu este niciodată epuizat complet într-o trăire singulară a acestui obiect. Atunci când mă uit la un măr, văd doar o parte a acestuia, în timp ce mai târziu văd poate o altă parte a lui. Am o serie de percepții („cogito"), care sunt îndreptate toate asupra aceluiași „cogitatum" (același măr), „cogitatum" care apare în diverse *adumbriri* (*Abschattungen*).[27] Așadar, intenționalitatea nu este orientată doar către un obiect perceptibil (aceasta a văzut-o deja Brentano); pe lângă aceasta, ea este expresia unei *identificări*, prin faptul că două sau mai multe acte de conștiință se îndreaptă spre unul și același obiect perceptibil, și anume mărul înflorit. Nu se întâmplă ca fiecărei noi trăiri – în cazul nostru un nou măr – să-i corespundă un nou obiect; mai degrabă putem spune că diferitele trăiri sunt orientate către unul și același măr. Diferitele trăiri se sintetizează, astfel încât ele apar ca trăiri ale unuia și aceluiași obiect, ale unuia și aceluiași măr. În scrierile sale târzii, Husserl vorbește de această identificare sintetizatoare ca de o „operațiune intențională"[28]. Reciproc, este valabil faptul că mărul (sau în genere: un lucru perceptibil) nu poate fi cunoscut niciodată doar într-un singur act, ci trebuie să apară ca obiect identic cu sine („cogitatum") într-un sistem variat de aspecte (adumbriri), care toate se referă la unul și același lucru.[29]

Husserl se mai deosebește de Brentano și într-un alt punct, hotărâtor. Atunci când mă duc în grădină, conștiința mea nu este orientată generic către un obiect oarecare. Eu nu văd ceva în genere – eu văd un măr. Aceasta înseamnă: pot vedea un obiect numai legându-l de un *sens*, astfel încât obiectul este, dacă ne putem exprima astfel, vizat (*vermeint*) prin sensul lui; dar sensul nu este identic cu obiectul. Astfel, două sensuri se pot referi la același obiect. De exemplu, ideea „învingătorul de la Jena" are un alt sens decât ideea „învinsul de la Waterloo"; dar cele două stări

ale conștiinței (idei) nu sunt de aceea mai puțin orientate către unul și același obiect (și anume Napoleon).[30] De aceea, Husserl a făcut o distincție fenomenologică între trăire, sens și obiect, care corespunde distincției lui Frege dintre nume (sau o anumită descriere), sensul numelui și semnificația numelui. Dacă luăm însă în considerare alte unități lingvistice cum ar fi predicatele și propozițiile întregi, atunci apare o diferență între concepția lui Husserl și cea a lui Frege. În timp ce Frege consideră că predicatele se referă la concepte, și doar derivat la obiectele care cad sub concepte, Husserl accentuează că predicatele se referă la obiecte individuale, deși acestea nu pot fi determinate într-un mod univoc. Astfel, cuvântul „cal" are un sens, deoarece în contexte diferite se referă la obiecte diferite. Atunci când mă gândesc la „calul preferat al lui Alexandru cel Mare, Bucifal" și la o „mârțoagă bătrână", asociez în ambele cazuri un cal, dar vorbesc de două obiecte cât se poate de diferite. În mod asemănător se diferențiază Husserl de Frege în felul în care concepe propozițiile: acolo unde Frege susține opinia potrivit căreia o propoziție se referă la valoarea sa de adevăr, Husserl susține că propoziția este orientată către starea de fapt care face respectiva propoziție adevărată. Fără a ține seama de aceste diferențe, Husserl și Frege sunt de acord că între *trăire* (respectiv expresia verbală), *sens* și *obiect* (respectiv referent) trebuie făcută o distincție – distincție care nu apare la Brentano. De aceea, Husserl poate să ofere o nouă soluție la dificultățile lui Brentano referitoare la percepții false, halucinații și vise. La început, Brentano a încercat să soluționeze problema susținând că trăirea, chiar dacă obiectul real nu există, este cu toate acestea orientată către un „obiect intențional inexistent". Husserl evită dificultățile legate de această teorie. Pe de o parte, el susține ideea că obiectul trăirii este identic cu un obiect real și nu cu un pseudoobiect intențional. Pe de altă parte, el accentuează faptul că intenționalitatea trăirii este asigurată și în cazul percepțiilor false, a halucinațiilor și viselor lui Brentano, care n-au nici un obiect real, prin faptul că această trăire are un sens. Acesta îi conferă trăirii o orientare către obiectul care altfel poate sau nu să existe. Sensul orientării (al intenționalității) nu este deci un obiect intențional, care concurează cu obiectul real (cu „cogitatum"), ci, dimpotrivă, una din presupozițiile fundamentale ale faptului că trăirea este în genere orientată înspre un obiect.[31]

Adevăr și evidență

Fiecare act este orientat către un obiect căruia îi atribuie un anumit sens. Un obiect poate fi însă „vizat" în mod diferit, în funcție de cum este „dat" „cogitatum"-ul actului. Obiectul poate fi dat, astfel, mai mult sau mai puțin „direct", în funcție de gradul de „prezentare" (*Gegenwärtigung*). În măsura în care reflectez de exemplu asupra experiențelor mele referitoare la mărul înflorit, îmi dau seama că pot sesiza pomul în modalități diferite. Diferențierea dintre aceste diverse „*forme de sesizare" (Auffassungsformen)*[32] este un punct central în teoria cunoașterii la Husserl.

La nivelul inferior se află treapta prezentificării (*Vergegenwärtigung*) doar *signifiante* (*signitiv*). Conștiința intenționează aici vag obiectul, ca și cum m-aș gândi tocmai la acel măr de acolo din grădină sau aș vorbi despre el, dar nici nu îl văd și nici nu mi-l imaginez. Au apărut primele semne de intenționalitate, dar nimic mai mult. Mă îndrept către obiect, îl intenționez; dar nu-mi este dat altfel.

Mă apropii de obiect atunci când îl intenționez nu doar prin ideea vagă pe care o am cu privire la acesta, ci când încep să alcătuiesc imagini despre el. De exemplu, îmi imaginez mărul înflorit, cu o anumită mărime și culoare. Toate acestea le văd cu ajutorul imaginației mele. Se poate vorbi aici de o prezentualizare prin fantezie.[33] Ceea ce e vizat posedă acum o bogăție intuitivă; însă, deoarece e vorba de fantezie, nu pot susține că datul intuitiv corespunde obiectului intenționat.[34]

Altfel stau lucrurile pe treapta amintirii și așteptărilor. Aici obiectul nu este doar o prezentificare prin fantezie, ci intuiția vrea să arate obiectul așa cum el a fost cunoscut sau ar putea fi cunoscut. Obiectul rămâne încă absent; dar el e făcut prezent prin reprezentare. Prin reprezentare (*Vorstellung*) încercăm să raportăm intuițiile la obiect așa cum a fost sau cum va fi (prezentificare pozițională, respectiv reprezentificare)[35]. La fel se întâmplă cu tot ce nu pot vedea nemijlocit, dar *covizez* prin imaginație, atunci când iau în considerare un obiect (coprezentificare). De exemplu, nu pot vedea casa vecinului meu atunci când privesc mărul din grădină. Nu mai puțin, însă, casa vecinului meu este ceva despre care am o reprezentare, deși n-o privesc nemijlocit. Acest lucru nu este liberă fantezie, ci intuiție aperceptivă care vizează casa vecinului într-un moment în care privesc mărul.

Cel mai ridicat grad de prezentificare este însă *intuiția directă*, în timpul căreia „văd" nemijlocit în fața mea obiectul vizat. Referitor la această prezentificare directă sau actualizare, Husserl vorbește de „experiența

originară"[36] sau de „impresia originară"[37] (*Urimpression*). Mărul de exemplu îmi este dat nemijlocit dacă îl văd efectiv printr-o intuiție directă și nu îl covizez doar în reprezentare, adică dețin despre el amintiri, așteptări, fantezii sau opinii. Această intuiție (*Anschauung*) directă – numită și *Intuition* – este totodată și principiul suprem al cunoașterii.[38]

Acest lucru trebuie înțeles corect. Este limpede că Husserl pornește, după metoda teoriei cunoașterii, de la percepție ca tip fundamental al cunoașterii. Prezentarea de până acum a luat în considerație și percepția mărului, ca exemplu standard de intenționalitate. Cu aceasta însă dorința lui Husserl nu este încă satisfăcută; pentru că dincolo de analiza cunoașterii perceptive și de conținuturile intuiției legate de această cunoaștere, el dorește să dezvolte mai departe conceptul însuși de intuiție. În cele din urmă, Husserl nu vrea să definească intuiția pornind de la percepție. Lucrul fundamental în ceea ce privește intuiția nu este percepția, ci faptul că e prezentă, datul direct. Numai în acest înțeles este intuiția principiul suprem al cunoașterii. Și numai deoarece cunoașterea perceptivă este expresia unei prezentări, poate fi ea „modalitatea originară a intuiției"[39].

Pe acest fond trebuie interpretate și conceptele despre adevăr și intuiție ale lui Husserl. *Adevărul* este definit de el drept „corespondența deplină între ceea ce e vizat și ceea ce e dat".[40] Intenționalitatea vizează un obiect în măsura în care exprimă diferite intenționări (*Meinung*) ale acestuia. Atunci când diferitele intenționări ale obiectului corespund cu obiectul, se vorbește de adevăr. Dar cum poate, fenomenologic vorbind, o intenționare să „corespundă" unui obiect? Prin aceea că obiectul se prezintă principial și direct în felul în care este vizat. Vizez de exemplu faptul că mărul e înflorit. Numai dacă este în principiu posibil să umplu obiectul acestei vizări cu o intuitivitate corespunzătoare, poate fi lucrul vizat numit adevărat. Altfel spus: numai dacă obiectul vizat poate fi în principiu prezentat așa cum a fost vizat, numai atunci poate să se prezinte astfel încât ceea ce e vizat să se dovedească a fi adevărat. Adevărul constă în corespondența dintre vizare (sens) și obiect, deci într-un raport în planul „cogitatum"-ului. În planul lui „cogito", acestui raport îi corespunde o „trăire a corespondenței". Aceasta este numită *evidență* sau *intuiție* (*Intuition*).

Husserl a fost adesea criticat pentru conceptul său de intuiție. O obiecție clasică ar fi că prin aceasta s-a expus subiectivismului, prin urmare evidența sau intuiția ar fi doar ceva psihologic: o trăire privată a „certitudinii" și „convingerii". Husserl răspunde acestei critici, atrăgând atenția că el nu definește „evidența" prin conceptul de „certitudine"[41], ci o înțelege ca trăire

a faptului că obiectul se dă nemijlocit în felul în care este vizat. Evidența reiese din modalitatea prin care obiectul se prezintă, și nu dintr-o trăire psihologică a certitudinii. În acest context Husserl atrage atenția că interpretarea evidenței ca fapt pur psihologic (un fel de index al adevărului)[42] este în realitate expresia unei abstractizări a intenționalității originare, prin care latura lui „cogito" este separată ca ceva pur „psihic". Dar latura lui „cogito" nu poate fi în fond izolată; evidența (intuiția) acestuia trebuie definită mai degrabă invers, dinspre latura intuiției, ca o concordanță dintre vizare (sens) și obiect. Așa-numita evidență subiectivă este determinată dinspre așa-numitul aspect obiectiv. Faptul că ajungem la evidență rezultă din aceea că obiectul vizat poate fi dat mai mult sau mai puțin intuitiv, adică poate fi mai mult sau mai puțin prezent. Evidența nu desemnează o facultate mistică lăuntrică a omului de a diferenția între adevărat și fals[43], și nu este un criteriu al adevărului dat într-un mod miraculos, criteriu care să ne poată feri de greșeli.[44] Evidența este mai ales trăirea prin care obiectul ni se dă nemijlocit în felul în care a fost vizat. Pentru Husserl „vederea" nemijlocită nu este simpla vedere senzorială, empirică, ci vederea în genere, „baza apodictică a tuturor afirmațiilor raționale"[45].

Dacă respingem însă evidența ca un criteriu absolut al adevărului, ce ne mai protejează atunci de scepticism? Dacă evidența este definită ca o trăire prin care obiectul se dă nemijlocit așa cum este vizat, atunci pare a fi o enigmă felul în care noi – fără a împrumuta acestei trăiri o formă specială de certitudine – putem ști în fond dacă obiectul se dă și în realitate așa cum a fost vizat. Simplificat spus: cum putem ști în ce cazuri avem de-a face într-adevăr cu evidențe? Husserl se preocupă de această problematică în opera sa din 1929, *Formale und transzendentale Logik* (Logică formală și transcendentală).[46]

Atunci când contemplu un măr înflorit în toată splendoarea lui, eu am o experiență directă a evidenței lui. E specific unei astfel de experiențe faptul că mai târziu pot recurge la ea pentru a-mi rechema din nou pomul în memorie. Astfel, la sfîrșit de vară pot încă să-mi amintesc cât de fastuos era veșmântul înflorit al pomilor în primăvară. În cadrul unor astfel de acte de experiență mă orientez către același pom a cărui experiență directă, intuitivă am avut-o în primăvară: ține de ființa „mărului înflorit" faptul că acesta se dă în diferite acte și este totuși identificat ca fiind același măr. Același lucru se poate spune despre un act de conștiință: acesta trimite dincolo de sine către noi acte, în care obiectul vizat poate fi identificat ca fiind același obiect. Cu alte cuvinte: fiecărui act de evi-

dență îi este proprie trimiterea dincolo de sine către noi acte, în care evidența originară poate fi confirmată prin noi evidențe. Dacă percep mărul primăvara ca fiind înflorit, atunci această experiență implică trimiterea dincolo de sine către o serie de acte posibile ale amintirii, care pot confirma pretenția de evidență a respectivelor experiențe – și anume de a fi o experiență directă a mărului, în felul în care se poate da în mod originar pentru o conștiință.

Reciproc, acest lucru înseamnă: dacă avem de-a face cu o experiență a evidenței doar *aparentă,* există în principiu întotdeauna posibilitatea de a o corecta prin experiențe ulterioare. Posibilitatea de a face o greșeală face parte din orice experiență – chiar din orice experiență a evidenței. Dar acest lucru nu schimbă cu nimic faptul că pot exista evidențe. Căci ce înseamnă, din punct de vedere fenomenologic, „să faci greșeli"? Aceasta înseamnă că poți avea o experiență ulterioară, din care reiese că o experiență mai timpurie n-a arătat obiectul așa cum s-ar fi prezentat el dacă am fi avut o experiență a evidenței. Dar astfel de experiențe, adecvate pentru a respinge experiențe anterioare presupuse a avea caracter evident, trebuie să fie la rândul lor noi experiențe de evidență. Orice evidență include posibilitatea erorilor, dar numai pentru că trimite dincolo de sine către noi acte posibile, care fie confirmă evidența originară, fie o contrazic.

Dacă întrebăm de unde putem ști că deținem într-adevăr o experiență a evidenței sau nu, răspunsul este: putem ști acest lucru numai prin verificarea evidenței originare prin noi evidențe. Problema spinoasă este că posibilitatea verificării evidenței originare nu suprimă caracterul ei de evidență. Fiecare act al evidenței poate fi verificat, dar verificarea nu schimbă cu nimic caracterul său de evidență. Fiecare act al evidenței poate conține greșeli, dar aceasta nu duce la scepticism; pentru că însuși conceptul de „greșeală" presupune că putem dobândi noi evidențe în care greșeala se arată și poate fi înlăturată. De aceea, prin indicarea unor acte individuale „absolut sigure" cu caracter de evidență, scepticismul nu este suprimat. Posibilitatea unor noi acte cu caracter de evidență este mai degrabă presupoziția pentru formularea scepticismului în genere; ca o condiție a posibilității scepticismului, ea este totodată un garant al caracterului de nesusținut al scepticismului radical. Acest tip de scepticism este contradictoriu, deoarece presupune existența acelor experiențe ale evidenței pe care le pune explicit la îndoială.

Experiență și intuiție

Prin fenomenologie, Husserl vrea să ia totul de la început în filosofie. Acest început trebuie să fie realizat printr-o critică a tuturor teoriilor neverificate și să ducă la o descriere pură a datului nemijlocit. Va trebui să mergem la „lucrul însuși", așa cum se arată pe sine însuși. Din această perspectivă, fenomenologia lui Husserl poate fi numită *filosofie a experienței*. În lucrarea *Idei pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică*, el scrie puțin provocator: „Dacă pozitivismul este sinonim cu întemeierea absolut lipsită de prejudecăți a tuturor științelor în ceea ce e pozitiv, adică în ceea ce trebuie sesizat în chip originar, atunci noi suntem pozitiviștii autentici."[47] Desemnarea fenomenologiei drept filosofie a experienței este și mai mult întărită prin accentul pus pe intuiție ca fenomen central al teoriei cunoașterii. Fenomenologia lui Husserl este o filosofie a experienței, dar într-un sens mai radical decât filosofiile tradiționale ale experienței – naturalismul, pozitivismul și empirismul. Pozitiviștii și naturaliștii nu ajung să utilizeze presupozițiile lor teoretice în raport cu experiența. Empirismul nu trece dincolo de o teorie a datelor senzoriale, care în principiu eludează intenționalitatea. În fine, nici pozitivismul și nici naturalismul sau empirismul nu înțeleg destul de radical conceptul de experiență, și anume ca intuiție, ca dat nemijlocit, ca prezentare. Naturalismul oferă o interpretare psiho-neurofiziologică a experienței. Empirismul încearcă explicarea experienței și intuiției pornind de la percepția senzorială. Husserl consideră percepția senzorială, dimpotrivă, drept un caz particular al intuiției, intuiție înțeleasă ca o prezentare directă a obiectului într-un act. Prin aceasta, el lărgește noțiunea de experiență. „A merge la lucrul însuși", „a face experiența a ceva", „a avea o intuiție directă" înseamnă a avea ceva dat nemijlocit într-o prezentare originară. Prin prezentare (*Gegenwärtigung*) nu trebuie înțeles că ceva trebuie să fie prezent în mod fizic, spațio-temporal, ci mai degrabă că datul nemijlocit ne e prezent în chip nemijlocit accesibil, astfel încât avem o trăire directă a felului în care se raportează obiectul vizat la diversele noastre moduri de vizare. Prezență și absență înăuntrul intenționalității, adică umplere directă și indirectă – acesta este punctul hotărâtor al fenomenologiei lui Husserl.

Dar tocmai acest concept restrâns de intuiție (*Anschauung*) ca dat direct sau ca prezentare este deocamdată prea neclar pentru a reda dezideratul lui Husserl. Expresii ca „prezentare intuitivă" și „dat direct" nu trebuie înțelese ca și cum Husserl s-ar gândi la vreo trăire mistică, în

care obiectul este dat o dată pentru totdeauna. Faptul că mărul este prezent în chip intuitiv nu înseamnă că el poate fi cunoscut dintr-o dată, printr-o simplă privire și într-un singur act.[48] Și aceasta deoarece un obiect perceptibil, cum este mărul, nu se relevă niciodată complet pe de-a-ntregul într-un act, ci se poate înfățișa conștiinței doar printr-o serie de „adumbriri" (*Abschattungen*). Prezentarea intuitivă a mărului trebuie deci „construită" printr-o serie de acte perceptive, care se sintetizează în experiența unuia și aceluiași măr înflorit. Distincția dintre datul intuitiv direct și datul nonintuitiv indirect, dintre prezență și absență nu trebuie de aceea confundată cu distincția dintre datul simplu nemijlocit și ceea ce se poate da numai ca rezultat al unei sintetizări. În primul caz, Husserl este interesat de o distincție dintre actele în care obiectul („lucrul însuși") se dă în modalitatea lui originară și actele în care lucrul nu este prezent ci doar vizat. Sarcina fenomenologiei este de a progresa de la o sesizare care doar vizează obiectele la o descriere a obiectelor, așa cum ele se dau în mod originar.

Pe baza acestei distincții, Husserl își poate permite să confere termenului de *intuiție* (*Anschaunng*) – dincolo de simplele percepții – statutul unui concept filosofic cheie. Acest lucru a fost semnalat deja în cazul expunerii conceptului de evidență. Și mai inteligibil devine el acolo unde Husserl introduce conceptul de intuiție categorială.[49]

Atunci când o mamă își petrece timpul în grădină împreună cu fiul ei, ea poate arăta spre unul din pomi și poate spune: „Acest pom este un măr, iar el e înflorit." Acest enunț are un sens limpede, și prin acest sens este vizat un anumit obiect. Întrebarea interesantă din punct de vedere fenomenologic este cum poate acest enunț să aibă un conținut intuitiv: cum se dă în modul cel mai direct obiectul vizat? Evident că răspunsul ne stă deja la îndemână: enunțul capătă un conținut intuitiv printr-un act al vederii. Atunci când băiatul vede mărul înflorit, el nu înțelege doar sensul enunțului, ci vede totodată cum sensul enunțului capătă plinătate intuitivă. În acest punct însă, Husserl cere precauție – chiar atât de simplu nu stau lucrurile. Băiatul poate desigur vedea mărul și florile sale, dar acel enunț cuprinde mai mult decât poate el vedea. Indiferent de câte ori s-ar uita băiatul la pom, el nu va putea vedea niciodată în cadrul obiectului ceva care să corespundă cuvintelor „acesta", „este", „un", „și", precum și „el". Enunțul cuprinde un *surplus de intenții*[50], care nu poate să fie dat intuitiv printr-un simplu act de vedere. Enunțul este orientat către aspectele obiectului care în principiu nu pot fi percepute. Deoarece enunțul nu este orientat doar către mărul perceptibil și florile lui; el se referă la fel de mult la starea de lucruri (*Sachverhalt*)

neperceptibilă potrivit căreia acest pom „este" „un" măr „și" că „el" este înflorit. Starea de lucruri este un obiect suplimentar ne-perceptibil, care trece în principiu dincolo de cele două obiecte perceptibile, mărul și florile acestuia, care țin de starea de lucruri. În timp ce mărul și florile sunt obiecte *reale*, care pot fi cunoscute prin simplă percepție[51], starea de lucruri este un obiect așa-numit *ideal* sau *categorial*.[52] În mod corespunzător, Husserl numește *intuiție categorială* acel act prin care obiectul este dat în mod originar.

Prin aceasta, Husserl a realizat o lărgire considerabilă a conceptului de experiență. În filosofia empiristă tradițională, conceptul de experiență se rezumă la simple percepții; conceptul de experiență la Husserl cuprinde acum și experiențele categoriale fondate (*fundierte*). Primului tip de experiență îi corespund obiectele reale, celui de-al doilea obiectele ideale (categoriale).[53] Punctul hotărâtor constă, după Husserl, în faptul că trecem dincolo de simpla percepție oriunde avem de-a face cu un act care creează o legătură sau o separare între două lucruri, care subsumează ceva sub altceva sau care trage o concluzie de la unul asupra altuia. În toate aceste cazuri avem de-a face cu o experiență complexă, care trece dincolo de simpla percepție. Experiențele complexe (actele categoriale) sunt orientate către obiectele ideale (categoriale). Exemple de astfel de obiecte ideale sunt[54]: toate stările de lucruri (de exemplu: pomul se află în grădină), însumările (de exemplu: băiatul și tata și mama), mulțimile nedeterminate (de exemplu: pomii din grădină), mulțimile (de exemplu: cei șase meri), conjuncțiile (de exemplu: merii se află în grădina din față și perii se află în grădina din spate), disjuncțiile (de exemplu: băiatul este în grădină sau băiatul este afară pe stradă) ș.a.m.d. Pentru a ajunge la o experiență originară (intuiție) a acestor obiecte, sunt necesare anumite experiențe senzoriale; dar experiența obiectelor ideale depășește întotdeauna experiența senzorială. Pentru aceasta este necesară o nouă formă de experiență: cea a intuiției categoriale. Există diferite tipuri de intuiție categorială, care corespund tipurilor obiectelor ideale (categoriale). Sarcina fenomenologiei este de a oferi o descriere a acestui nou câmp experiențial. Abia atunci va fi realmente clar ce se ascunde în spatele chemării „la lucrurile însele"; abia atunci se va clarifica cât de cuprinzător este de fapt „lucrul".

Ideile

O lărgire a conceptului de experiență care să includă și intuiția categorială duce în același timp la o lărgire a conceptului de obiect. De acum încolo

este perfect legitim din punct de vedere fenomenologic să vorbești despre un obiect, în măsura în care poți explica ce înseamnă să aduci la prezență intuitivă obiectul respectiv printr-un act de conștiință, sau mai multe. Invers, are sens să vorbești despre un obiect doar dacă știi ce înseamnă să-l aduci la o prezență intuitivă.

Husserl face uz de această extindere a conceptului de obiect atunci când vorbește de fenomenele generale (universale) în loc de fenomene individuale. Atunci când văd un măr, privirea mea este orientată asupra unui obiect real, individual. În mod corespunzător, actul judicativ categorial este îndreptat asupra unui obiect ideal, individual, atunci când afirm că mărul se află în plină floare. Din contră, sunt orientat către un obiect general (universal) atunci când încetez să mă interesez de ceea ce este valabil pentru un măr individual și mă concentrez în schimb asupra a ceea ce trebuie să fie în mod necesar valabil pentru orice măr. Renunț la interesul meu față de mărul individual în favoarea unei intenționalități orientate către esența generală, *eidos*-ul (ideea) de măr.[55]

Obiectele individuale, cum ar fi lucrurile particulare (mărul) sau faptele (mărul care este înflorit) sunt *contingente*, în timp ce esenței îi este proprie *necesitatea*. Fenomenul individual este contingent „pentru că el ar fi putut să fie altfel"; esența în schimb este necesară „tocmai pentru că nu poate să fie altfel". De exemplu, mărul nu se află cu necesitate acolo unde se află; aș putea să-l dezgrop și să-l plantez în altă parte. Din punct de vedere logic, este tot o contingență faptul că a fost în genere plantat sau că l-am plantat eu. Mai departe, este la fel de contingent faptul că mărul este așa cum este sau că e înflorit; pentru că vara, toamna și iarna nu are flori. Nu era necesar ca pomul să aibă mărimea sa actuală, așa cum nu era necesar nici ca ramurile lui să se fi dezvoltat obligatoriu așa cum sunt acum. Același lucru este valabil pentru rădăcini și pentru structura scoarței, pe scurt: pentru tot ce este particular, individual și, prin aceasta, pentru tot ce este logic contingent la acel pom.

Cu toate acestea, există totuși limite până unde pomul poate fi cu adevărat altfel – în cazul în care mai are rost să vorbim despre un pom. Un măr trebuie să fie în mod necesar ceva biologic; o piesă de recuzită de la teatru nu poate fi un măr – indiferent cât de asemănătoare este cu acesta. În plus, trebuie să fie o legătură între măr și mere. Un pom care rodește cele mai gustoase pere, dar niciodată mere, nu este deloc măr. Dacă trebuie în genere să numim ceva măr, atunci acest ceva trebuie să se dezvolte într-un anumit cadru. Dacă acest cadru e depășit, nu mai este vorba de un măr, ci

despre altceva. De exemplu, un măr încetează să fie un măr, atunci când este transformat în lemne de foc. Acest cadru, respectiv aceste limite, alcătuiesc esența, *eidos*-ul de măr. Deoarece esența formează cadrul necesar pentru înțelesul ființei unui măr, ea are valabilitate nu doar pentru mărul individual, ci determină ce trebuie să facă parte în mod necesar din fiecare măr posibil. Necesitatea de tipul esenței pretinde valabilitate universală, cu alte cuvinte: este un accident faptul că acest măr există, ba chiar că există meri în genere; dar dacă există meri, aceștia trebuie să se conformeze în mod necesar *legilor de esență* (*Wesensgesetze*) universal valabile pentru meri.

Aceste legi de esență nu trebuie confundate cu legitățile empirice de tip fizic, chimic, biologic, psihologic, economic, sociologic sau de alt tip. Astfel de legități empirice sunt contingente din punct de vedere *logic*, de exemplu legea gravitației, care prezintă următoarea corelație: $s = 1/2 \cdot g \cdot t^2$ respectiv $s = g \cdot t^2/2$. Din punct de vedere logic, ea ar putea să arate la fel de bine astfel: $s = 3/4 \cdot g \cdot t^2$ sau $s = 1/2 \cdot g \cdot t^3$. Din punct de vedere pur factual, legea reprezintă o lege universală; strict logic însă, ea ar putea la fel de bine să fie altfel. Dacă vrem să dobândim o cunoaștere a unor astfel de legități, contingente din punct de vedere logic, precum legea gravitației, atunci trebuie să procedăm empiric și să facem experimente prin care care facultatea noastră de a sesiza legături este accentuată. Deoarece aceste legi logic contingente despre experiențe senzoriale trebuie totuși acceptate ca legi, ele au fost numite *legi empirice*. O lege empirică este un enunț universal, al cărui adevăr sau fals este logic contingent (de ex. „Toate corpurile cu viteza inițială 0 cad astfel încât mărimea drumului parcurs este egală cu jumătate din accelerație înmulțită cu pătratul timpului de cădere.") O lege empirică cuprinde așadar un obiect categorial (ideal), care poate fi cunoscut doar într-un act de conștiință care pleacă de la o experiență senzorială. Altfel stau lucrurile cu o lege de esență (de exemplu „Toți merii sunt ceva biologic".) Și o lege esențială este un enunț universal și cuprinde prin aceasta un obiect categorial (ideal); dar modalitatea prin care trebuie cunoscute legile de esență (necesare) diferă de cea a legilor empirice (contingente). O lege empirică trebuie confirmată prin experiența senzorială (așa-numita cunoaștere *a posteriori)*; o lege de esență poate fi în schimb cunoscută independent de experiența senzorială – ea este valabilă *a priori.*[56]

O lege de esență descrie o corelație universal necesară. Ea stabilește limitele care sunt valabile pentru un anumit domeniu obiectual și instituie prin aceasta limite și imaginației noastre, i. e. spune ce schimbări sunt permise dacă dorim în continuare să vorbim despre același domeniu obiectual. În

imaginația mea pot replanta mărul de sute de ori, îi pot modifica mărimea, greutatea, culoarea ş.a.m.d.; dar până la urmă ating un punct în care fantezia mea nu mai poate schimba nimic la măr, dacă mai vreau să mă refer la măr și nu la altceva. În măsura în care aflu limitele posibilităților de variație ale imaginației mele, aflu totodată cu ce formă universală și necesară de ființă trebuie să corespundă un obiect ca mărul.[57] Cu alte cuvinte: esența mărului este un obiect specific (ideal), care ajunge să fie dat direct, intuitiv pentru o conştiinţă atunci când această conştiinţă propune, în cadrul imaginației, variații ale domeniul obiectual – domeniu a cărui lege eidetică este instituită de esență – până când sunt atinse limitele posibilităților de variație imaginară. Husserl vorbește de aceea despre faptul că esența (eidos) este cunoscută printr-o variație *eidetică* – în contradicție cu una pur *empirică*[58], în cadrul căreia variază doar ceea ce e contingent, dar nu se caută să se meargă până la limitele posibilităților de variație. Alte denumiri pentru același fenomen sunt intuire a esenței sau sesizare a esenței[59], ideație[60] sau descripție eidetică[61]. Husserl, dar mai ales succesorii săi, vorbesc și de o reducție eidetică[62] în sensul că fenomenul singular, individual este redus la un nou obiect universal, la esență.

Hotărâtoare nu sunt însă denumirile utilizate de Husserl, ci faptul că a reînviat vechea concepție platonică despre ideile universale ca obiecte specifice.[63] Dar, contrar lui Platon, Husserl nu oferă o interpretare metafizică a acestor obiecte. Obiectualitatea esenței (eidos) se rezumă, fenomenologic vorbind, la faptul că există posibilitatea de a arăta prin ce modalitate această esență poate atinge starea de a fi dată în mod direct, intuitiv unei conștiințe. Ce poate fi esența dincolo de acestea reprezintă un lucru asupra căruia fenomenologul Husserl nu vrea să se pronunțe – tot așa cum se abține să răspundă la întrebarea ce este ceva independent de posibilitățile de a se prezenta conștiinței într-un mod direct si intuitiv.

Filosoful botanist

Prin conceptul lărgit de experiență, care cuprinde și variațiunea eidetică, și prin conceptul lărgit de obiect, care include și esența, Husserl poate să concretizeze programul filosofic al fenomenologiei. Fenomenologului îi revine sarcina de a descoperi cu ajutorul variațiunii eidetice legile esențiale ale tuturor domeniilor obiectuale conceptibile. Filosoful va trebui, asemeni

unui botanist, să cerceteze și să clasifice fiecare domeniu de obiecte din perspectiva legilor sale esențiale. Legile esențiale indică ce proprietăți îi revin în mod necesar unui obiect, în cazul că acesta trebuie să aparțină respectivului domeniu. Legile esențiale pot fi de aceea denumite și *legi ontologice* potrivit sensului pe care îl are ontologia ca „teorie (logos) despre ființă (*on*)". Programul fenomenologic cuprinde viziunea unei clasificări ontologice a tuturor domeniilor obiectuale.

Dar nu toate domeniile obiectuale prezintă același interes; Husserl se concentrează mai ales asupra unora dintre ele și clasifică legile ontologice esențiale în două grupe principale[64]: în *formale*[65] și *materiale*[66]. Sarcina ontologiei formale este de a explica ce înseamnă obiectualitatea în genere. Există ceva comun tuturor obiectelor – indiferent de proprietățile lor particulare.

Ontologia formală este contrapartea a ceea ce a fost înțeles în mod tradițional prin „logică formală" (denumită de Husserl și „apofantică formală"): în timp ce ultima elaborează principiile formale ale enunțurilor cu sens, prima se ocupă de obiectele acestor enunțuri. Logica formală spune ce trebuie să fie în mod necesar valabil pentru toate enunțurile cu sens, ontologia formală stabilește ce trebuie să fie în mod necesar valabil pentru toate obiectele posibile. Distincția dintre logica formală și ontologia formală, amintită deja în *Cercetările logice (1900-1901)*[67], dar discutată serios abia în *Logica formală și transcendentală* (1929), poate fi ilustrată prin următorul exemplu. „Concept" și „enunț cu sens" sunt două concepte fundamentale ale logicii formale; în mod corespunzător, în ontologia formală găsim o serie de concepte fundamentale cum ar fi „obiect", „stare de lucruri", „unitate", „multiplicitate", „număr", „relație" ș.a.m.d.[68] Un principiu al logicii formale spune: "Nici un enunț univoc nu poate fi atât adevărat, cât și fals în același timp"; principiul corespunzător din ontologia formală spune: „Un obiect nu poate fi atât P cât și non-P."

Concepția lui Husserl privind raportul dintre logica formală și ontologia formală se opune critic altor două teorii curente în filosofia contemporană. Pe de o parte, Husserl se deosebește de *psihologiști* precum John Stuart Mill (1806-1873), care concep legile logice și ontologice ca legități psihologice. Husserl susține, dimpotrivă, că acestea nu sunt legi ale psihicului (conștiinței), ci legi ale semnificațiilor, respectiv ale obiectelor. Mai mult, legile psihologice sunt descoperite prin intermediul experienței empirice, în timp ce principiile logice și ontologice trebuie relevate cu necesitate strictă printr-o variațiune eidetică.

Pe de altă parte, Husserl se delimitează de tendințele din cadrul *pozitivismului logic*, care culminează cu afirmația potrivit căreia logica nu spune de fapt nimic despre realitate, ci numai despre sistemul nostru conceptual, despre limbajul nostru. În acest context a fost susținută chiar și teza potrivit căreia logica ar stabili „doar" o serie de reguli ale jocului pentru un sistem dat de semne; riguros vorbind, am putea să alegem și alte reguli dacă considerăm oportun acest lucru. Ambele teze contrazic concepția lui Husserl cu privire la statutul logicii. Pentru el, legile logicii nu sunt ceva pe care îl putem alege sau inventa, ci ceva pe care îl aflăm printr-o variație eidetică. Legile logicii nu sunt nici un „simplu" set de reguli ale limbajului nostru. Logica definește legile necesare esențiale ale utilizării cu sens a limbajului, fapt care demonstrează că limbajul este orientat cu o necesitate esențială către o ierarhie de domenii obiectuale simple și complexe cu legi ontologice strict necesare. Pandantul logicii este întotdeauna ontologia: logica și ontologia sunt două laturi ale aceluiași lucru. Prin urmare, logica nu este doar o expresie a sistemului nostru conceptual, ci trimite la ontologie, care poartă asupra realității.

Ontologia *formală* stabilește cu o necesitate de esență ce anume are în genere valabilitate pentru un obiect[69]. Ea este „formală" în măsura în care face abstracție de toate raporturile unui obiect, cu excepția acelora care țin în genere de ființa unui obiect. Ontologiile *materiale*, dimpotrivă, respectă deosebirile esențiale care există între diferitele tipuri de obiecte (numite și regiuni obiectuale sau regiuni esențiale).[70] Ontologia materială este „materială", ea are un conținut care trece de formele pure care se referă la un obiect ca atare. Fiecare tip de obiect (fiecare regiune esențială) are propria sa ontologie materială, ontologie care dezvăluie legitățile esențiale valabile tocmai pentru acest tip de obiect. În cercetarea diverselor ontologii materiale, fenomenologul se dovedește a fi, în sens propriu, un filosof botanist.

Un exemplu[71] de ontologie materială (sau „regională") este *filosofia naturii*, care poate fi subîmpărțită la rândul ei într-o ontologie a fizicului, a chimicului, a biologicului ș.a.m.d. Un alt exemplu este ontologia *corporalității*: ce înseamnă să fii un corp cu o conștiință? Care sunt proprietățile esențiale ce aparțin unui astfel de corp? Ontologiei corporalității îi corespunde o ontologie a *sufletescului*, o determinare esențială a eului conștient înzestrat cu un corp. Pe această bază poate fi elaborată o ontologie a *spiritualului*, adică o determinare esențială a ceea ce aparține în mod necesar fiecărui obiect cultural. Astfel de obiecte culturale sunt: statele, instituțiile publice, cărțile, piesele muzicale, dar și obiectele de uz cotidian cum sunt mesele,

scaunele, lămpile, perdelele ş.a.m.d. – pe scurt, orice obiect fizic asupra căruia un om (în general: un eu) şi-a exercitat influenţa, incluzându-le în viaţa culturală.

Ontologiile materiale sunt independente de experienţele senzoriale – ele au valabilitate *a priori*. Ele formulează limitele şi corelaţiile necesare pentru regiunile obiectuale la care se face referire şi determină ce trebuie să fie valabil pentru un anumit tip de obiecte în măsura în care ele există. Aceste legi de esenţă nu spun însă dacă aceste obiecte există *de facto* – Husserl a pus de la bun început între paranteze întrebarea referitoare la existenţa obiectelor. Dar dacă există în genere obiecte, atunci ele se supun legilor de esenţă diferite ale domeniului obiectual de care ţin. Aceasta înseamnă: dacă în viaţa de zi cu zi sau din cadrul unei ştiinţe particulare ne ocupăm de un anumit obiect, de exemplu studiem fizică, biologie, psihologie sau sociologie, cercetările noastre vor fi întotdeauna dependente de limitele stabilite de legile esenţiale în cadrul domeniului obiectual în care acţionează. Dacă în cercetările noastre empirice (senzoriale) depăşim o lege esenţială şi tratăm un obiect dintr-un domeniu (de exemplu un om) în aceeaşi manieră cum o facem cu un obiect dintr-un domeniu total diferit (de exemplu din fizicul pur), atunci pe termen lung facem o greşeală gravă – indiferent de cât de exact vom fi procedat în rest în cercetările noastre. În acest fel, ontologia materială, „apriorică", se dovedeşte a fi un criteriu de critică a cunoaşterii pentru ştiinţele empirice „bune" şi „rele".

Reducţie şi constituire

Husserl a radicalizat conceptul de experienţă în măsura în care orice raportare «intuitivă» era restrânsă la ceea ce este experimentat (condiţie neîndeplinită de simpla «vizare») şi a deschis prin aceasta un câmp de experienţă vast. De acum nu se mai poate vorbi doar de obiectele reale, mijlocite prin intermediul simţurilor (de exemplu mărul), ci şi de o cunoaştere a stărilor de lucruri (de exemplu că mărul se află în grădină), a unor însumări (de exemplu 10 pomi în grădina din faţă şi 14 pomi în grădina din spate) ş.a.m.d. Chiar şi esenţa necesară universal valabilă (de exemplu ideea de măr) poate face obiectul experienţei şi nu doar al unei vizări. Este sarcina fenomenologului de a reflecta asupra actelor de conştiinţă în care aceste obiecte diverse sunt cunoscute prin modul lor direct de a fi date unei conştiinţe. Prin faptul că fenomenologul se apleacă asupra acestor acte de conştiinţă, el devine capabil

să descrie obiectul în datul său nemijlocit, fără a mai fi nevoit să țină seama de tot felul de explicații, teorii, ipoteze și presupuneri posibile, mai mult sau mai puțin bine întemeiate. El nu face aici nici un fel de ocolișuri, ci se îndreaptă direct „către lucrul însuși" și descrie obiectul în datul său direct ca fenomen „pur" (adică ateoretic).

Obiectul și semnificațiile sale diferite sunt însă doar un aspect cu care se confruntă fenomenologul atunci când se apleacă asupra actelor de conștiință prin care obiectele sunt cunoscute în modalitatea lor originară. Pe lângă obiect și semnificația sa, în act este conținută și modalitatea în care obiectul este cunoscut. Pe lângă latura „cogitatum"-ului (obiectul), actul intențional are și o latură legată de „cogito". În măsura în care fenomenologul se referă la act ca întreg, devine posibil să descrie ambele laturi. Mărului real îi corespunde o serie întreagă de adumbriri prin care mărul este perceput. Stării de lucruri „Mărul se află în grădină" îi corespund o serie de intuiții categoriale specifice. Iar esenței mărului îi corespund o serie de experiențe în care variațiile imaginare determină limitele acestei experiențe. Fenomenologului îi revine sarcina de a descrie ambii poli ai actelor în întreaga lor complexitate. Cu alte cuvinte: fenomenologul trebuie să descrie fenomenele atât ca obiecte ale experienței („cogitata"), cât și ca experiențe ca atare („cogitos").

În descrierea acestor fenomene, fenomenologul cercetează „lucrul însuși". O dată cu aceasta, îi devine însă limpede că, în cele mai multe cazuri, lucrul nu îi este dat nicidecum într-un mod neproblematic; deoarece ceea ce considerăm în viața cotidiană ca fiind dat se bazează de fapt pe o serie de presupoziții de care de obicei nu ținem seama. De exemplu, starea de lucruri „Mărul se află în grădină" poate dobândi bogăție intuitivă doar într-un act categorial, care presupune la rândul său că mărul este cunoscut nemijlocit într-un act prin care îl văd, îl miros sau îl simt. Un astfel de act al vederii, auzului sau simțului presupune la rândul său un flux de acte în care mărul iese la iveală prin „adumbririle" sale. Aceste „adumbriri" își găsesc presupoziții, la rândul lor, în latura specifică lui „cogito", care se bazează iarăși pe alte presupoziții ș.a.m.d. Deoarece fenomenologul descrie fenomenele așa cum apar ele în acte, devine limpede pentru el că aceste fenomene reprezintă o verigă într-o *ierarhie de acte,* unde un act îl presupune pe celălalt ca o condiție necesară. Pentru Husserl, un act este „constitutiv" pentru un alt act, așa cum și un obiect „se constituie" atunci când actul prin care obiectul se dezvăluie este el însuși determinant.[72]

Conceptul de *constituire* apare deja de timpuriu în opera lui Husserl[73], în *Cercetări logice,* de obicei în legătură cu actele categoriale constitutive.[74]

Abia din 1905 devine el un cuvânt-cheie și rămâne așa până la moartea lui Husserl, în 1938. Acest lucru se leagă de faptul că Husserl dorește, în jurul anului 1905, să imprime fenomenologiei o nouă orientare, nemaivorbind de o fenomenologie în genere ci de *o fenomenologie transcendentală*. În cadrul acesteia, constituirea este pandantul așa-numitei *reducții transcendental-fenomenologice*, problema principală a gândirii sale târzii.

Ce trebuie înțeles exact prin „fenomenologie transcendentală" și „reducție transcendental-fenomenologică" este obiect de controversă. Husserl întreprinde el însuși mai multe încercări de a lămuri aceste lucruri, iar cercetarea husserliană oferă trei, patru sau mai multe „căi de reducție"[75]. Faptul că aceste căi par a se intersecta nu simplifică cu nimic lucrurile.

Reducție înseamnă „reducerea unui lucru la altul". Husserl se referă, dincolo de aceasta, la o reducere a obiectelor la actele prin care acestea sunt constituite. În mod obișnuit noi considerăm obiectele ca fiind date. Mai mult, le cercetăm și analizăm din diverse puncte științifice de vedere, dar nu punem întrebarea referitoare la condițiile care trebuie să fie îndeplinite pentru ca obiectele în genere să se poată da într-o modalitate originară. Pentru a putea pune o asemenea întrebare și răspunde la ea e nevoie de o modificare de atitudine. Atenția noastră nu mai trebuie să se îndrepte doar asupra obiectelor, ci și asupra actelor prin care acestea ajung, într-o modalitate mai mult sau mai puțin originară și directă, în câmpul nostru vizual. Acum iese la iveală că obiectele și experiențele au o serie de presupoziții necesare sub forma unei ierarhii de acte constitutive.[76] Obiectul experienței „mundane" este astfel redus la un număr de acte constitutive, acte care trebuie situate înainte de accesul originar la obiect și care acționează totodată în calitate de condiții necesare ale acestuia. Astfel de condiții ale experienței, care o preced și îi imprimă caracterul specific, se numesc de la Kant încoace condiții *transcendentale*. Acesta este fundalul pe baza căruia trebuie înțelese cuvintele lui Husserl despre o reducție transcendental-fenomenologică a obiectelor experienței la actele constitutive.

Terminologia lui Husserl și modalitatea sa complicată de expunere duc nu arareori la neînțelegeri cu privire la intenția lui propriu-zisă. Ne confruntăm cu astfel de dificultăți în cazul conceptului de reducție, de exemplu, dacă înțelegem prin aceasta „diminuare" sau „reducere", de exemplu ca atunci când vorbim de o „reducere a cheltuielilor publice pentru prevenirea bolilor". Husserl leagă reducția sa transcendental-fenomenologică și de faptul de „a face abstracție" de ceva cu privire la obiect[77], de exemplu de întrebarea dacă acesta există și dacă are în cele din urmă proprietățile pe

care i le atribuim în mod obişnuit. Dar intenţia lui principală este alta. Reducţia nu trebuie să aducă o pierdere, ci dimpotrivă, un câştig: noi nu avem posibiliatea de a vedea doar obiectul, ci şi modalităţile obiectului, precum şi ierarhia actelor constitutive. Noi facem abstracţie de ceva tocmai pentru a obţine prin aceasta acces la actele constitutive. Dar şi aceste „acte constitutive" oferă uşor prilej pentru interpretări eronate. „Constituire" înseamnă în limbajul cotidian stabilire sau alcătuire, aşa cum reiese de exemplu din expresia: „S-a constituit directoratul unei asociaţii". Este implicat aici că direcţiunea şi-a „stabilit" condiţiile de lucru, după ce a fost „alcătuită", respectiv aleasă în acord cu statutul asociaţiei. Husserl depăşeşte cu mult această semnificaţie a cuvântului. Actele constitutive nu „alcătuiesc" obiectul, ele nu îl „stabilesc". Faptul că în grădină se află un măr, de exemplu, nu se datorează privirii constituante prin care văd pomul. Starea de lucruri „În grădină se află un măr" poate fi dată pe deplin intuitiv mai degrabă atunci când am şi o trăire vizuală a mărului, în vreme ce reciproca e imposibilă. Actul privirii este o condiţie necesară prezentării în intuiţie a stării de lucruri, fiind în acest sens „constitutiv". Aici nu există „alcătuire", „creare" sau „stabilire", ci un raport de condiţionare care precede orice experienţă, putând fi de aceea numit transcendental. „Fenomenologia transcendentală" a lui Husserl, în schimb, n-are nimic de-a face cu „meditaţiile transcendentale" orientale; ea reflectă mai degrabă ceea ce survine în actele de conştiinţă ca presupoziţie în vederea unei descrieri riguroase, pure (deci ateoretice), a corelaţiei „cogitatum"-„cogito", laolaltă cu raporturile interne ale acesteia.

Înseamnă aceasta că nu putem spune că „în grădină se află un măr" fără a vedea efectiv mărul? Nicidecum, deoarece putem să facem constatarea că în grădină se află un măr şi atunci când, de exemplu, ne aflăm seara în sufragerie şi vorbim despre ce se află în grădină. Însă a vorbi despre o stare de lucruri nu este sinonim cu a avea o intuiţie directă a acesteia. Când „vorbim despre ceva", atunci doar *îl vizăm*; este vorba de acte signifiante (de simplă vizare). O intuiţie directă a stării de lucruri presupune însă că am văzut mărul. Deci, dacă un act A trebuie să fie constitutiv pentru un act sau un obiect B (adică A este o condiţie necesară a lui B), atunci aceasta nu exclude că „putem vorbi" despre B fără a şti ceva despre A. Pe de altă parte, B trimite din punct de vedere transcendental-fenomenologic la A, deoarece B se poate da în mod originar doar atunci când A este prezent. Coapartenenţa dintre A şi B se referă astfel mai puţin la obiectele şi actele individuale izolate, ci mai degrabă la faptul că, pentru a se putea da într-o modalitate intuitivă, un anumit *tip B* de obiecte sau acte (de exemplu un obiect categorial),

trebuie să presupună în mod necesar că există acte directe, intuitive de *tipul A* (de exemplu percepții)[78]. Astfel de corelații dintre diverse tipuri pot fi cunoscute de către fenomenolog în măsura în care se îndreaptă către actul individual, cum ar fi trăirea vizuală a unui măr, și către actul categorial prin care constatăm că mărul se află în grădină. Printr-o variație eidetică a actelor, fenomenologul cunoaște că există anumite corelații esențiale între diferitele tipuri de acte. Abia atunci când fiecare obiect este redus la acel act prin care este cunoscut, și fiecare act la un anumit tip de act, care la rândul lui trebuie subordonat unei ierarhii de tipuri de acte, abia atunci se poate spune că reducția transcendental-fenomenologică este gândită până la ultimele consecințe.

Eul și lumea vieții

Critica materialismului și psihologismului din primul volum al lucrării *Logische Untersuchungen* (Cercetări logice, 1900) este îndreptată împotriva oricărui naturalism și este preponderent negativă. O dată cu dezvoltarea ulterioară a fenomenologiei transcendentale, Husserl își expune critica drept alternativă pozitivă la naturalism. Aceasta își atinge punctul culminant în opera târzie *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală, apărută în 1936 într-o formă neterminată). Fenomenologia dezvoltată de el se află în contradicție cu imaginea despre lume, consecință a revoluției din științele naturii, dominantă de la Galilei (1564-1642) încoace. După Galilei, putem să distingem între lumea în sine, „obiectivă" și lumea „subiectivă", așa cum ne apare nouă oamenilor. Pentru Galilei, lumea obiectivă este identică cu o lume fizică, dotată cu întindere spațio-temporală, care poate fi descrisă cu ajutorul matematicii și geometriei.[79] Lumea subiectivă, dimpotrivă, este cea cunoscută din viața noastră cotidiană, și anume o lume de obiecte colorate, perceptibile, care emit sunete și au un gust anume. Pentru Galilei, culorile, zgomotele și gusturile – ca să nu mai vorbim de valori – nu țin de lumea în sine, ci de felul în care noi avem experiența acestei lumi. Lumea „autentică", obiectivă este, din contră, fără culoare, sunet, miros și gust.

Pentru Husserl, această imagine modernă a lumii, construită prin intermediul științelor naturii, este un mit. Dacă vrem să trecem dincolo de acest mit trebuie să reconstruim felul în care Galilei aborda problemele.[80]

Lumea pe care o experimentăm zilnic este după Husserl o lume empirică înzestrată cu culori, forme, sunete, mirosuri și gusturi. Această lume perceptibilă ne-o putem imagina într-o multitudine de feluri; dar indiferent cât de mult o modificăm în imaginația noastră, ea rămâne o lume de culori, forme, sunete, mirosuri și gusturi. În comerțul cotidian cu această lume perceptibilă, putem ajunge în situații în care trebuie să facem măsurători, de exemplu să măsurăm lungimea unor bucăți de lemn atunci când vrem să construim o barcă. Cu cât sunt mai diferențiate sarcinile pe care ni le impunem, cu atât devine mai complicată tehnica noastră de măsurare. Ceea ce la prima vedere pare a fi o suprafață plană se dovedește a fi, la o măsurare mai atentă, o suprafață ușor curbată. O dată cu dezvoltarea unor instrumente de măsurare tot mai precise apare ideea unei suprafețe complet plane, a unui cerc perfect, a unei linii perfect drepte. Astfel de obiecte nu vom întâlni niciodată în mediul nostru perceptibil: ele definesc un nou domeniu obiectual de cazuri limită ideal-tipice, care sunt accesibile doar unei gândiri pur geometrice, respectiv matematice.[81] Galilei cunoștea deja o geometrie pură, foarte dezvoltată, și de aceea nu problematiza felul în care domeniul obiectual al geometriei și metoda geometrică trimit către lumea percepută într-un mod preștiințific și la tehnica de măsurare utilizată în această lume. În schimb, el asuma în mod naiv geometria ca dată și mergea chiar un pas mai departe, declarând lumea geometrică ca lumea „autentică", „obiectivă", iar lumea pe care o cunoaștem prin măsurătorile noastre zilnice înțelegând-o doar ca pe o apropiere de lumea „adevărată". După această „obiectivare" („ipostaziere") a lumii geometrice, următorul pas era deja stabilit: cu cât măsurătorile pe care putem să le efectuăm sunt mai precise, cu atât rezultatele obținute sunt mai „obiective"; deoarece culorile, sunetele și mirosurile pot fi supuse măsurătorilor exacte doar într-o măsură limitată, ele sunt în consecință mai puțin „obiective" decât întinderea temporală și spațială; *ergo*, doar realitatea extinsă în timp și spațiu este „obiectivă", în timp ce culorile, sunetele și mirosurile sunt ceva doar „subiectiv".

Pentru Husserl, acest mod de a vedea lucrurile nu poate fi susținut. Lumea pur geometrică, extinsă în timp și spațiu, trebuie privită drept ceea ce este: un caz limită. Acest caz limită alcătuiește *un domeniu obiectual constituit,* deoarece actele prin care obiectele geometrice pot fi cunoscute în modul cel mai direct presupun cu necesitate o serie de acte prin care avem acces la o lume perceptibilă de culori, sunete, mirosuri și forme. Această lume – sau acest domeniu obiectual – Husserl o denumește *lumea noastră a vieții (Lebenswelt).* Ea are o anumită structură eidetică, o anumită „tipologie".

Uneori, Husserl desemnează prin lumea vieții și structura eidetică a acesteia.[82] Fiecare obiect se referă în ultimă instanță la această lume a vieții, care trebuie înțeleasă ca o lume perceptibilă[83] cu o anumită structură eidetică. Deoarece lumea vieții apare ca o condiție necesară a oricărei experiențe, ea poate fi desemnată, pe bună dreptate, drept o condiție transcendentală.

Contrariul lumii transcendentale a vieții este așa-numitul *ego transcendental.* Fiecare obiect se referă la o serie de acte posibile prin care el poate fi cunoscut. Aceste acte fie sunt ele însele acte perceptive, fie sunt constituite din astfel de acte. Fluxul actelor perceptive este orientat, pe latura „cogitatum" a intenționalității, asupra lucrurilor perceptibile, identice cu sine. Acestora le corespunde, pe latura „cogito", faptul că fluxul actelor conștiinței nu este pur și simplu o sumă de experiențe izolate, incoerente, ci că acestea își dovedesc reciproca apartenență prin aceea că țin de unul și același ego. Ego-ul conferă unui flux de conștiință coeziune, respectiv el produce identitatea într-o diversitate de acte felurite. Ego-ul nu este un „lucru" asemeni celorlalte lucruri care apar ca obiecte în fața conștiinței, ci este ceea ce creează o legătură în cadrul cunoașterii lucrului, mai precis: legătura însăși, un „pol" după care se orientează toate actele de conștiință. Ego-ul ca *pol de identitate* în fluxul conștiinței[84] este condiția pentru ca ceva să poată fi cunoscut. Acest pol de identitate împiedică dizolvarea fluxului experienței în acte de conștiință disparate, fluctuante. Deoarece ego-ul ca pol de identitate este o presupoziție a oricărei experiențe posibile, Husserl îl poate numi ego transcendental.

Teoria lui Husserl despre ego-ul transcendental se numără printre elementele cele mai complicate ale fenomenologiei sale. În ediția princeps a lucrării *Cercetări logice* (1900-1901), Husserl contestă că discursul despre „ego" ar avea vreo bază fenomenologică. În ediția a doua, din 1913, recunoaște această posibilitate[85], iar în filosofia sa târzie teoria despre ego capătă o importanță centrală. Definirea ego-ului drept acela care asigură identitatea de sine a fluxului conștiinței străbate întreaga operă târzie. Dar Husserl merge mai departe. Ego-ul nu este numai „un pol de identitate vid", un „punct" fix la care pot fi reduse experiențele; el trebuie conceput mai degrabă ca unitate care se constituie permanent prin fluxul de conștiință. Ego-ul nu este nici o simplă „sumă" de acte de conștiință, nici un pol de identitate „vid", ci o identitate constituită de conștiință, care se află într-o continuă dezvoltare prin faptul că fluxul conștiinței se mișcă de la act la act. Aceasta înseamnă: ego-ul se constituie ca un „eu personal" static, durabil. Dar nici această determinare nu este suficient de precisă, pentru că ego-ul nu este doar o

identitate pe latura lui „cogito", ci el abia conferă coeziune fluxului de acte ca atare. Ego-ul trebuie perceput în *concretețea* (*Konkretion*)[86] sa deplină, care constă în faptul că eul meu nu cuprinde doar corelația trăirilor obiectului, ci și o anumită corelație în obiecte, în măsura în care au fost cunoscute de mine și au contribuit la concretizarea ego-ului meu. Ego-ul concret este coeziunea fluxului conștiinței aflat în unitate cu lumea pe care o cunoaște. Acest ego complet dezvoltat, înțeles ca unitate în fluxul intenționalității, este numit de Husserl *transcendental*.

Acest ego transcendental nu trebuie confundat cu „ego-ul empiric", a cărui existență o presupun în mod naiv atunci când mă înțeleg pe mine însumi, în atitudinea naturală, ca obiect printre alte obiecte în lume. Toate acestea au fost „puse între paranteze" de Husserl. Astfel, fenomenologul se confruntă cu ego-ul transcendental atunci când se îndreaptă înspre acel flux de acte care rămîne când se face abstracție de toate în afară de fenomenele pure.

În acest context apare o problemă delicată. O dată cu atitudinea naturală și obiectele ei, fenomenologul nu numai că pune între paranteze toate teoriile despre obiecte și existența sa proprie, dar face abstracție și de existența celorlalți. Prin analiza fenomenologică s-a găsit desigur pe sine, respectiv ego-ul său ca presupoziție transcendentală a fluxului experienței. Dar ce se întâmplă cu ceilalți, cu toți cei care nu sunt eu însumi? Cum ajung la „ceilalți" dacă am făcut deja abstracție de existența lor? Cum să evit oare să ajung într-un solipsism[87] fenomenologic, potrivit căruia în afară de mine nu mai există alte ființe conștiente?

Dacă problema are vreo soluție, ea trebuie găsită în cadrul problematicii transcendental-fenomenologice a constituirii. Întrebarea se pune atunci astfel: cum se constituie o experiență, astfel încât să existe un alt ego decât al meu? Husserl se ocupă amănunțit de această întrebare în lucrarea *Cartesianischen Meditationen* (Meditații carteziene) din 1929. Eu încep cu propria mea experiență ca experiență a unui ego concret, adică a unei unități în cadrul unui flux de experiență cu o anumită lume obiectuală în jur. Deoarece lumea obiectuală face parte din ego-ul concret, și corpul meu ține de acesta. Corpul meu nu este doar un corp întins precum mesele, scaunele și casele; el se distinge de acestea prin faptul că este legat de un ego concret. În măsura în care am experiența corpului meu, eu îl aflu ca pe ceva ce ține de aici.[88] Corpul meu este întotdeauna caracterizat printr-un „aici", în vreme ce corpurile celelalte sunt ceva care se află „acolo". La un moment dat apare în câmpul meu de experiență un corp care execută exact aceleași mișcări pe

care le-ar fi putut executa corpul meu dacă ar fi fost „acolo”.[89] Această asemănare este dată nemijlocit ca fapt cunoscut. Nu este dat însă faptul că acel corp de „acolo” are anumite acte de conștiință, legate direct de mișcările sale. Întrebarea este, deci, cum ajung să interpretez corpul de „acolo” drept corp cu o altă conștiință decât a mea.

Aici este problema: deoarece corpul celuilalt „dat” se comportă așa cum s-ar fi putut comporta propriul meu corp, eu pot să consider *prin analogie* acest corp străin ca fiind corpul unei alterități. Și deoarece corpul celuilalt este caracterizat prin faptul că este încarnarea unui ego concret cu un flux autonom de conștiință, eu pot, prin experiența corporalității altuia, să am experiența celuilalt ca ego conștient concret. Prin acest raționament analogic am constituit, pe bază fenomenologică, raportul dintre ego-ul meu propriu și ceilalți. Pe această bază putem constitui, într-o comunitate transcendentală, o serie de obiecte culturale (de exemplu state, instituții publice), care trimit dincolo de propriul meu ego.

Teoria husserliană, potrivit căreia ego-ul are experiența „celuilalt” printr-un raționament analogic, se sprijină pe o tradiție care ajunge până la Descartes (1596-1650). Recursul la raționamentul analogic este semnificativ pentru aceasta – și Dilthey, de exemplu, se folosește de el. Husserl însă conferă argumentului o turnură specială. De obicei, raționarea prin analogie constă în a deduce din faptul că celălalt are un corp asemănător cu al meu faptul că acest corp este și el purtător al unei conștiințe, ale cărei acte de conștiință seamănă cu ale noastre. Pentru Husserl, actele de conștiință sunt însă de la bun început parte a unui ego concret cu corporalitate proprie; el este preocupat de analogia dintre corpul nostru viu un alt corp, asemănător trupului nostru. Prin urmare, analogia privește corpul celuilalt ca un trup (*Leib*) fără a înțelege acest corp străin ca ceva legat de fluxul de conștiință aflat în spatele acestuia. Dacă caracterul de corp viu al celuilalt a ieșit la iveală, atunci restul urmează de la sine; căci corporalitatea (*Leiblichkeit*) implică întotdeauna o conștiință, deoarece constituie o parte a ego-ului concret.

Obiecția potrivit căreia experiența propriului corp ar fi o trăire interioară și nu experiența unei trăiri exterioare – prin care prăpastia dintre experiența corpului nostru și cea corpului celuilalt corp străin este de netrecut[90] – nu-l atinge pe Husserl. Replica lui ar fi că argumentul său nu are de-a face cu o trăire a corpului meu „dinspre interior”, ci cu posibilitatea experienței unei corespondențe exacte dintre corpul celuilalt și corpul meu, așa cum îl cunosc „din afară” ca parte a totalității vieții mele concrete.

Totuși, nu se poate trece cu vederea faptul că „celălalt" este pentru Husserl ceva derivat, iar experiența alterității este întotdeauna ceva mijlocit. În mod similar cu restul, și celălalt este determinat în mod primar ca fenomen, ca obiect care este accesibil numai dinspre ego-ul meu. În ultimă instanță, toate determinările ontologice sunt la Husserl subordonate problemei modului în care cunosc diferitele tipuri de obiecte. Dintru început, ontologia este subordonată, pe linia teoriei cunoașterii, problemei întemeierii[91], și anume întrebării ce experiențe sunt necesare pentru a obține un acces direct la lucrul însuși. Se pare că aici Husserl are prejudecăți. În scrierile sale târzii se accentuează atât de mult rolul ego-ului transcendental, încât fenomenologia lui manifestă tendințe spre o filosofie *idealistă*, unde totul este dependent de ego. Problema este în ce anume va consta această dependență. Pentru început e limpede că, potrivit filosofiei lui Husserl, poate exista doar ceea ce are în principiu posibilitatea de a deveni obiect pentru conștiință. Dar se pare că adeseori Husserl merge mai departe și susține că existența lumii este deja pe deplin determinată prin această posibilitate. În acest caz, ego-ul transcendental ar fi propriu-zis temeiul pentru faptul că există în genere o lume; el ar avea atunci rolul unui „fapt originar" absolut necesar. În alte pasaje, dimpotrivă, Husserl nu adoptă o poziție atât de radicală. Cu privire la problema idealismului, poziția lui Husserl nu este încă lamurită, constituind o provocare pentru succesorii săi. Una din temele principale ale *mișcării fenomenologice* este așadar atitudinea care trebuie adoptată față de tendințele idealiste din perioada târzie a lui Husserl.

Scrierile lui Husserl

Husserliana: Edmund Husserl: Gesammelte Werke. Band 1 et sqq. Den Haag 1950 ș.u. (cuprinde o ediție critică a cărților și însemnărilor lui Husserl și este editată de Arhivele Husserl din Louvain) (=*Huss*).

Logische Untersuchungen. 1. Auflage in 2 Bänden. Halle a. d. S. 1900/01; 2., umgearbeitete Auflage in 3 Bänden 1913. Text der 1. Und der 2. Auflage in den Husserliana:

Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Hg. von E. Holenstein. Den Haag 1975 (*Huss* 18 = *Lu* 1).

Zweiter Band, erster und zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Hg. von U. Panzer. The Hague/Boston/Lancaster 1984 (*Huss* 19. 1 și 19. 2 = *LU* 2. *1* și *LU* 2. 2).

Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos Band I, 1910/11, 289-341. Republicat în: Quellen der Philosophie 1. Frankfurt/M. 1965 (= *PhW*).

Erfahrung und Urteil. Redigiert und hg. von L. Landgrebe. Prag 1939. 4. Auflage mit Nachwort und Register von L. Eley. Hamburg 1972 (=*EU*).

Bibliografii

Brand, G.: Husserl-Literatur und Husserl. In: Philosophische Rundschau 8, Heft 4. Tübingen 1960, 261-289.

Lapointe, F.: Edmund Husserl and his Critics: An International Bibliography (1849 – 1979). Oslo 1980.

Maschke, G./Kern, I.: Husserl-Bibliographie. In: Revue internationale de Philosophie 19, fascicule 1-2. Bruxelles 1965, 153-202.

Literatură secundară

Adorno, Th. W.: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Stuttgart 1956. 2. Aufl. Frankfurt/M. 1972.

Aguirre, A. F.: Genetische Phänomenologie und Reduktion. Phaenomenologica 38. Den Haag 1970.

–: Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik. Darmstadt 1982.

Belussi, F.: Die modaltheoretischen Grundlagen der Husserlschen Phänomenologie. Freiburg/München 1990.

Bernett, R./Kern, I./Marbach, E.: Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens. Hamburg 1989.

Boehm, R.: Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Phaenomenologica 26. Den Haag 1968.

De Boer, T.: The Development of Husserls Thought. Phaenomenologica 76. The Hague/Boston/London 1978.

Brand, G.: Welt, Ich und Zeit. Den Haag 1955.

Dummett, M.: Ursprünge der analytischen Philosophie. Frankfurt /M. 1988.

Fink, E.: Studien zur Phänomenologie, 1930-1939. Phaenomenologica 21. Den Haag 1966.

Heidegger, M.: Sinn und Aufgabe der phänomenologischen Forschung. In: Gesamtausgabe. Band 20. Frankfurt/M. 1989, 13-182.

Held, K.: Lebendige Gegenwart. Phaenomenologica 23. Den Haag 1966.

Hermann, F.-W. von: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl. Frankfurt/M. 1981, 2. Aufl. 1988.

Hoyos Vasquez, G.: Intentionalität als Verantwortung. Phaenomenologica 67. Den Haag 1976.

Ingarden, R.: Innforing I Edmund Husserl fenomenologi. 10 Oslo-forelesninger 1967. Overs. Fra tysk av P. F. Christiansen. Oslo 1970 (ide og tanke. 23/24).

Jamme, Ch./Pöggeler, O. (Hg.): Phänomenologie in Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls. Frankfurt/M. 1989.

Janssen, P.: Geschichte und Lebenswelt. Phaenomenologica 35. Den Haag 1970.
–: Edmund Husserl. Einführung in seiner Phänomenolgie. Freiburg/München 1976.
Kern, I.: Husserl und Kant. Phaenomenologica 16. Den Haag 1964.
Kolakowski, L.: Die Suche nach der velorenen Gewibheit: Denk-Wege mit Edmund Husserl. München/Zürich 1986.
Landgrebe, L.: Der Weg der Phänomenologie. Gütersloh 1963,
–: Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie. Hamburg 1982.
Marx, W.: Die Phänomenolgie Edmund Husserls. München 1987.
Niehaus-Pröbsting, H.: Überredung zur Einsicht: der Zusammenhang von Philosophie und Rethorik bei Platon und in der Phänomenologie. Frankfurt/M. 1987.
Noack, H. (Hg.): Husserl. Darmstadt 1973.
Orth, E. W. (Hg.): Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Freiburg/München 1991.
(Hg.): Profile der Phänomenologie. Zum 50. Todestag von Edmund Husserl. Freiburg/München 1989.
Prechtl, P.: Husserl zur Ein führung. Hamburg 1991.
Rosen, K.: Evidenz in Husserls deskriptiver Transzendental Philosophie. Meisenheim a. G. 1977.
Schuhmann, K.: Husserls Staatsphilosophie. Freiburg/München 1988.
Sepp. H. R. (Hg.): Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Freiburg/München 1988.
Sokolowski, R.: The Formation of Husserl's Concept of Constitution. Phaenomenologica 18. The Hague 1964 (Reprint The Hague 1970).
Sommer, M.: Husserl und der frühe Positivismus. Frankfurt/M. 1985.
Ströker, E.: Husserls transzendentale Phänomenologie. Frankfurt/M. 1987.
Sukale, M.: Denken, Sprechen und Wissen. Logische Untersuchungen zu Husserl und Quine. Tübingen 1988.
Szilasi, W.: Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls. Tübingen 1959.
Theunissen, M.: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. 2. Aufl. Berlin/New York 1977.]
Tugendhat, E.: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin 1967.
Wälde, M.: Husserl und Schapp: Von der Phänomenologie des inneren Zeitbewubtseins zur Philosophie der Geschichten. Basel/Stuttgart 1985.
Waldenfels, B.: In den Netzen der Lebenswelt. Frankfurt/M. 1985.

Note

1 Gadamer, H.-G.: Philosophische Lehrjahre. Frankfurt/M. 1977, 31.
2 Van Breda, H. L.: Die Rettung von Husserls Nachlab und die Gründung des Husserl-Archivs. In: Husserl et la pensee moderne. Ed. Par H. L. Van Breda et J. Taminiaux. Phaenomenologica 2. La Haye 1959, 44.

3 Van Breda 1959, 49 et sq.
4 Van Breda 1959, 67 et sqq.
5 Husserl, *PhW*, 8
6 Husserl, *LU1*, 63 et sqq.
7 Husserl, *PhW*, 14.
8 Husserl, *PhW*, 13.
9 Husserl, *PhW*, 32 et sqq.
10 Husserl, *LU1*, 89.
11 Husserl, *LU1*, 65 et sqq. și 159 et sqq. *PhW*, 18 et sqq.
12 Husserl, *LU1*, Kapitel 7.
13 Husserl, *LU1*, 181 et sq.
14 Husserl, *Huss 3.1*, 61 et sg (1913).
15 Husserl, *LU2.1*, 10.
16 Husserl, *LU2.1*, 6.
17 Fink, 1966, 80 et sg, 107 et sg și 111.
18 Husserl, *Huss 3.1*, 203 și 225 et sqq. (1913).
19 Husserl, *LU2.1*, 11; *Huss 3.1*, 10 și 59 et. sq. (1913).
20 Husserl, *LU2.1*, 353.
21 Pentru ocurențele «intenționalității» v.: Husserl, *LU 2.1*, 377 et sq. «Intentio»/«Intentum»: Heidegger, Gesamt 20, 60 et sqq. (1925); Gesamt 24, 81et sq. (1927). «cogito»/«cogitatum»: Husserl, *Huss 1*, 13 et sqq. și 70 et sq.
22 Husserl, *Huss 10*, 336 (1909).
23 Brentano, F.: Psychologie vom empirischen Standpunkt. Band 1. Leipzig 1924, 124f (1874).
24 Husserl, *LU2.1*, 389 et. sqq.; cf. Heidegger, M.: Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe 24. Frankfurt/M. 1975, 83 et sqq. (1927).
25 Husserl, *LU2.1*, 385 et. sqq.; cf. Heidegger, M.: Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe 24. Frankfurt/M. 1975, 86 et sqq. (1927).
26 Landgrebe 1963, 11 et sq.
27 Husserl, *LU2.1*, 358 et. sq.
28 Husserl, *Huss 1*, 80 (1929).
29 Husserl, *Huss 3.1*, 84 (1913).
30 Husserl, *LU2.1*, 52 et sq.
31 Husserl, *Huss 3.1*, 297 (1913).
32 Husserl, *LU2.2*, 621 et sq.
33 Husserl, *Huss 10*, 107 (1905-10).
34 Husserl, *Huss 3.1*, 250 et sq. (1913); *Huss 9*, 203 et sq. (1925); *EU*, 195 (1939).
35 Husserl, *Huss 10*, 107 (1905-10).
36 Husserl, *Huss 3. 1*, 80 et sq. (1913).
37 Husserl, *Huss 3. 1*, 167 et sq. (1913); *Huss 9*, 202 (1925); *Huss 10*, 29 (1908).
38 Husserl, *Huss 3. 1*, 51 (1913).
39 Husserl, *Huss 6*, 107 (1936).

40 Husserl, *LU2.2,* 651 et sq.
41 Rosen 1977, 6 et sqq..
42 Tugendhat 1967, 102 et sq. şi 230.
43 Heidegger, M.: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe 20. Frankfurt /M. 1979, 64 (1925).
44 Husserl, *Huss 17,* 165 (1929).
45 Husserl, *Huss 3. 1,* 43 (1913).
46 Husserl, *Huss 17,* 163-175 (1929).
47 Husserl, *Huss 3. 1,* 45 (1913).
48 Tugendhat 1967, 50 şi 114.
49 Husserl, *LU 2.2,* Paragr. 40-46.
50 Heidegger, M.: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe 20. Frabkfurt /M. 1979, 77 (1925).
51 Husserl, *LU 2.2,* 679 et sq.
52 Husserl, *LU* 2. 2, 674.
53 Husserl, *LU* 2. 2, paragr. 46 şi 48; *EU*, 54 (1939).
54 Husserl, *LU* 2. 2, 672.
55 Husserl, *Huss 1,* 103 (1929); *Huss 3. 1,* 14 (1913); *Huss 9,* 73 (1925); *Huss 17,* 255 (1929); *EU*, 412 (1939).
56 Husserl, *Huss 3. 1,* 37 (1913)
57 Husserl, *EU*, 411 (1939).
58 Husserl, *EU*, 411 (1939); *Huss* 17, 255 (1929).
59 Husserl, *Huss 3. 1,* 13 (1913); *Huss 9,* 72 (1925); *EU*, 410 (1939).
60 Husserl, *Huss 3. 1,* 13 (1913); *PhW*, 39; *Huss* 9, 76 (1925).
61 Husserl, *Huss 1,* 103 (1929).
62 Husserl, *Huss 9,* 284 et sq. (1927).
63 Husserl, *Huss 9,* 73 (1925); *EU*, 411 (1939).
64 Hoche, H.-U.: Nichtempirische Erkenntnis. Meisenheim a. G. 1964; Tugendhat 1967, 132-168.
65 Husserl, *Huss 3. 1,* 26 et sq. (1913); *Huss 17,* Paragr. 25, 27 şi 37-46 (1929).
66 Husserl, *Huss 3. 1,* 24 et sqq. (1913); *Huss 13,* 125 et sqq. (1910-11).
67 Husserl, *LU 1,* Paragr. 67 et sqq.; *LU 2. 1,* 100 et sq.
68 Husserl, *LU 1,* 245; *Huss* 3. 1, 25 (1913); *Huss* 17, 92 et sq. (1929).
69 Husserl. *Huss 3. 1,* 22 et. sq. (1913); EU, 2 (1929).
70 Husserl, *Huss 3. 1,* Paragr. 9 (1913).
71 Husserl, *Huss 4* (1912-28).
72 Husserl, *Huss 2,* 71 et sqq. (1907).
73 Cf. Sokolowski 1970, Kapitel 1 şi 2.
74 Cf. de ex.: Husserl, *LU 2. 2,* Paragr. 46.
75 Kern 1964, 194-239.
76 Cf. Tugendhat 1967, 174.
77 Vezi mai ales Husserl, *Huss* 1 (1929).

78 Cf. Lübcke, P.: Die Naturzeit als Problem bei Husserl und Heidegger. Wuppertal 1985.

79 Husserl, Huss 6, 21 (1936).

80 Cf. Modul de a vorbi al lui Gadamer despre o «construcție genetică ideal-tipică». În: Die Wissenschaft von der Lebenswelt. Kleine Schriften III. Tübingen 1972, 198.

81 Husserl, *Huss 6*, 24 (1936).

82 Clesges, U.: Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff. In: Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Hg. von U. Claesges u. K. Held. Phaenomenologica 49, Den Haag 1972, 85-101.

83 Literal, „ceea ce ține laolaltă", *Zusammenhang* (n. red.)

84 Husserl, *Huss 6*, 165 (1936).

85 Husserl, *Huss 1*, 100 (1929).

86 Husserl, *LU 2. 1*, 364, 367 et sq. și 375 et sq.

87 Husserl, *Huss 1*, 121 (1929).

88 Husserl, *Huss 1*, 145 et sq. (1929).

89 Husserl, *Huss 1*, 147 et sq. (1929).

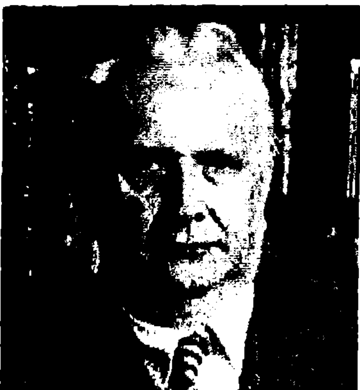
90 Cf. Theunissen 1977, 64.

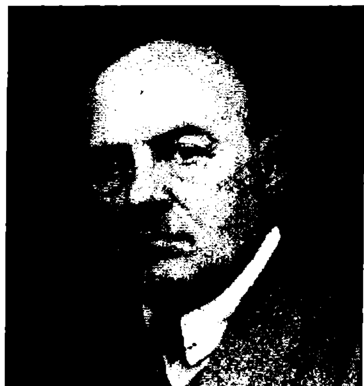
91 Cf. Bernet, Tijdschrift voor Filosofie 1 (1981), 86.











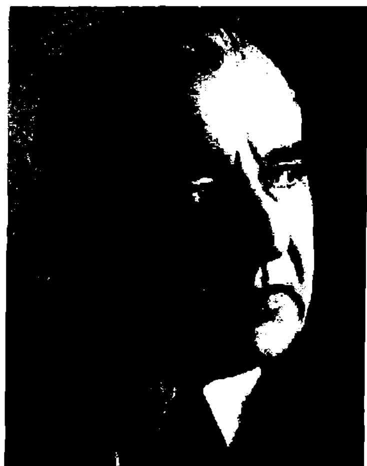
De la stânga la dreapta: Wilhelm Dilthey (1883-1911) ca profesor în Berlin (Sursă: Die blaue Mappe); Edmund Husserl (1859-1938) ca Privatdozent în Halle 1892 (Sursă: Arhivele Husserl); Nicolai Hartmann (1882-1950) (Sursă: Das Buch); Karl Jaspers (1883-1969) (Sursă: Die blaue Mappe); Max Scheler (1874-1928) (Sursă: Max Georg Scheler)



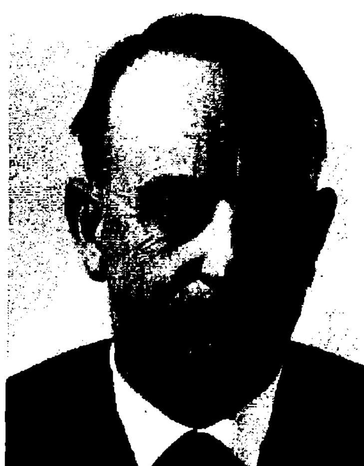


Heidegger mai vârstnic (Sursă: Ullstein Bilderdienst)

Martin Heidegger (1889-1976) împreună cu Husserl (stânga) în St. Märgen 1922 (Sursă: Die blaue Mappe/Arhivele Husserl)



Hans Georg Gadamer (n. 1900) în 1970



Joachim Ritter (1903-1974) în 1962 (Sursă: Ullstein-Fritz Eschen)



Hans Jonas (n. 1903), 1987 (Sursă: Ullstein-Kö vesdi Presse agentur)

Poul Lübcke

Mişcarea fenomenologică

Göttingen şi München

Operele lui Husserl, începând cu *Logische Untersuchungen* (Cercetări logice) şi până la *Krisis der europäischen Wissenschaften* (Criza ştiinţelor europene), au determinat curentul filosofic cunoscut sub numele de „mişcarea fenomenologică”. Această caracterizare poate da naştere uşor la neînţelegeri. Astfel, nu trebuie să se pornească de la faptul că este vorba despre o „şcoală” în adevăratul sens al cuvântului, cu un program riguros şi cu un sistem doctrinar unitar. A existat un consens cu privire la distanţarea de anumite aspecte ale filosofiei tradiţionale şi un anumit acord cu privire la anumite metode de lucru. Dar chiar şi aici există deosebiri mari, astfel încât mişcarea a fost ţinută laolaltă mai degrabă de nişte asemănări de familie, decât de un nucleu tare de păreri unanim împărtăşite.

Se poate vorbi de o mişcare influentă doar pe termen lung. Orientarea filosofică dominantă în Germania la cotitura dintre secole şi chiar până în anii ‘30 era, fără îndoială, *neokantianismul*. La început, mişcarea fenomenologică era alcătuită dintr-un mic grup de filosofi mai tineri, răspândiţi în diverse universităţi germane, cum ar fi Göttingen şi München, iar mai târziu Freiburg şi Marburg. Iar acolo unde apăreau fenomenologi, aceştia nu erau întâmpinaţi cu braţele deschise. Atunci când Husserl a ajuns, după 14 ani de la învestitura sa ca docent universitar la Halle, *extraordinarius* la Göttingen, aceasta s-a întâmplat împotriva voinţei facultăţii. Era preferat un istoric al filosofiei; totuşi, cu ajutorul lui Dilthey, Husserl a fost numit de către minister profesor în Berlin. El avea o catedră proprie, dar formal nu aparţinea facultăţii, care l-a boicotat ani de-a rândul. Când a fost numit profesor ordinar în 1906 de către minister, facultatea a vrut să respingă această decizie, obiectând prin lipsa de calificare. În primii ani cursurile sale au fost frecventate de un public redus, fapt care sugerează că Husserl nu era văzut

ca un înnoitor al filosofiei germane. În 1916 pleacă la Freiburg, unde va rămâne până la moartea sa (1938).[1]

În același mod se desfășoară lucrurile și cu Max Scheler (1874-1928), unul dintre cei mai cunoscuți reprezentanți ai mișcării fenomenologice. Scheler a putut să predea ca profesor abia la vârsta de 45 de ani (1919). Unul dintre motive trebuie să fi fost acela că fenomenologia ca orientare filosofică a trebuit la început să lupte pentru a obține o poziție universitară. Fenomenologii erau, din acest punct de vedere, într-o cu totul altă situație decât neokantienii, care au putut ocupa în perioada 1875-1914 un număr important de catedre de filosofie. În cadrul sistemului german feudal-patriarhal de învățământ de dinainte și de după primul război mondial era foarte important ca o mișcare academică să fie ancorată în profesorat, căci altfel ea era condamnată de la bun început la eșec. În primii ani, fenomenologia s-a dezvoltat atât cât îi trebuia ca să poate supraviețui. Micile cercuri locale de fenomenologie împreună cu societățile ei private au jucat un rol hotărâtor pentru dezvoltarea ulterioară a fenomenologiei.

Alături de Göttingen, cu Husserl ca forță motrice, un alt centru al mișcării fenomenologice înainte de primul război mondial era München.[2] Aici activa Theodor Lipps (1851-1914), care, de la numirea sa ca profesor în 1894, a format o școală. În scrierile sale timpurii din anii '80 și '90, el susține o interpretare radical-psihologică a logicii și se expune astfel criticii lui Husserl din *Cercetări logice* (1900/01). În discuțiile cu studenții săi din München, Lipps a încercat la început să se apere împotriva criticii lui Husserl, dar a trebuit curând să recunoască faptul că această apărare a avut un efect contrar și că studenții săi cei mai apropiați s-au reorientat către Husserl.[3]

Cu oroare, Lipps a trebuit să-și dea seama că cercul de studenți pe care-l protejase părăsise drumul său propriu și că el însuși ajutase, prin intermediul psihologismului, la dizolvarea filosofiei sale. Unul dintre acești elevi era Alexander Pfänder (1870-1941), a cărui primă carte a apărut în 1900 și care purta, nu întâmplător, titlul *Phänomenologie des Wollens* (Fenomenologia voinței). Accentul cădea în principal pe așa-numita *psihologie descriptivă*, care se pronunța atât împotriva psihologiei cunoașterii de inspirație anglo-saxonă (de exemplu John Stuart Mill), cât și împotriva încercărilor naturaliste de a unifica psihologia cu fiziologia (de exemplu Fechner și Wundt). Pfänder vedea sarcina psihologiei în descrierea fenomenelor psihologice, așa cum se oferă în totalitatea lor „macrocosmică". Cu încercarea sa de a surprinde fenomenele psihice în totalitatea lor factică, Pfänder se găsea pe aceeași linie cu Husserl, care cerea, de asemenea, înaintea

oricărei „teorii", o descriere detaliată a fenomenului, aşa cum se arată de la sine însuşi.

Alături de Lipps şi Pfänder, o altă figură dominantă la München era Max Scheler. În timp ce Lipps sprijinea academic întregul proiect, iar Pfänder activa conştiincios, dar cam pedant ca asistent, Scheler acţiona în mediul filosofic ca un adevărat ferment.[4] Format de către Rudolph Eucken (1846-1926) şi Otto Liebmann (1840-1912) la Jena, pleacă la München la recomandarea lui Husserl, pe care îl întâlneşte la Halle. Scheler începe să studieze *Cercetările logice* şi să discute cu prietenii săi mai tineri. Cu timpul ia naştere aşa-numita *Societate filosofică* din care, alături de Lipps, Pfänder şi Scheler, făceau parte, de asemenea, şi Johannes Daubert (1877-1947), Moritz Geiger (1880-1937), Adolf Reinach (1883-1917), iar mai târziu Dietrich von Hildebrand (1899-1977). Majoritatea acestor gânditori sunt astăzi necunoscuţi, însă au avut o mare însemnătate în răspândirea fenomenologiei în primele decenii ale secolului. Daubert face parte din figurile ciudate ale istoriei filosofiei: nu a scris niciodată nici un rând, dar toţi sunt de acord că a exercitat o mare influenţă prin intermediul dezbaterilor sale entuziaste. Printre altele, este meritul lui Daubert că după vizita sa la Husserl, în 1902, s-a ajuns la o legătură strânsă între Husserl şi cercul de la München. Geiger a devenit cunoscut mai ales pentru contribuţiile sale în estetică. El s-a pronunţat împotriva esteticii psihologizante şi a conceput această disciplină ca ştiinţă a valorilor estetice. Reinach s-a ocupat cu filosofia dreptului, pe care o înţelegea ca doctrină apriorică a dreptului. Doctrina dreptului trebuie să conţină un corpus de enunţuri care să aibă acelaşi statut aprioric ca şi axiomele aritmeticii şi logicii. Validitatea universală, independentă de experienţă a doctrinei dreptului se întemeiază exclusiv pe conţinutul de semnificaţie care este exprimat în concepte precum: pretenţie, datorie, împuternicire, proprietate etc. Potrivit concepţiei lui Reinach, este posibil ca, prin intermediul unei descrieri a acestor concepte, să se specifice ceea ce aparţine esenţei dreptului. În fine, von Hildebrand s-a ocupat cu probleme de etică, în special cu acelea din domeniul teoriei acţiunii. La fel ca şi Scheler, a susţinut existenţa unor valori obiectiv-valabile ale existenţei şi a fost reprezentantul aşa-numitei etici a valorilor materiale.

Ceea ce i-a unit pe diferiţii reprezentanţi ai mişcării era concepţia potrivit căreia filosofia şi ştiinţa pot şi trebuie să fie edificate pe temeiul unei descrieri lipsite de prejudecăţi a fenomenelor. Însă, în ceea ce priveşte sensul conceptului de fenomen şi statutul metodic al fenomenologiei în cadrul filosofiei şi al ştiinţelor, nu mai putea fi vorba de un consens. Unii împărtăşeau

concepția lui Husserl, potrivit căreia orice filosofie și știință adevărată trebuie să fie fenomenologice. Alții, dimpotrivă, înțelegeau fenomenologia ca pe o disciplină fundamentală care nu putea fi ignorată, dar care, în același timp, nu putea să fie autonomă și avea, deci, nevoie de o întregire prin metode ne-fenomenologice. Alții înțelegeau fenomenologia doar ca pe o metodă oarecare, iar pentru un alt grup ea era pur și simplu o disciplină anexă. Având în vedere faptul că, pe lângă diferitele concepții legate de statutul *formal* al fenomenologiei, se ivise un întreg șir de dispute în ce privește *conținutul*, trebuie să ne întrebăm ce anume mai reușea să țină laolaltă această „mișcare". Numitorul comun pare să fie constituit de critica tradiției. Astfel, exista un acord general asupra faptului că filosofia trebuia repusă în drepturile ei vechi și că trebuia să fie mai mult decât o istorie a filosofiei. Filosoful trebuia să își asume din nou sarcina unei filosofii *sistematice*, trebuia să fie mai mult decât un erudit istoric al filosofiei. Exista, de asemenea, consens și asupra faptului că aceste exigențe de sistem nu puteau fi formulate în cadrul unei concepții naturaliste despre lume și că filosoful trebuie să se elibereze de îngustimea pozitivismului și a tendinței sale de a reduce existența „la nimic altceva decât...". Ei criticau la *neokantieni* faptul că treceau cu vederea tocmai realitatea efectivă. În loc de a merge „la lucrurile însele" și de a descrie fenomenele, neokantienii se ocupau cu cercetarea presupozițiilor cunoașterii umane așa cum apăreau acestea în cadrul diferitelor științe particulare. În ochii fenomenologilor, neokantienii se situau la adăpostul fragil al teoriei cunoașterii, ocupându-se exclusiv cu rafinarea aparatului cunoașterii. În loc de îngustimea formală, fenomenologii pretindeau deschidere pentru datul intuitiv nemijlocit, pe scurt: deschidere față de fenomene. Firește, rămâne întrebarea dacă această critică a neokantianismului era îndreptățită; la fel de bine se poate pune întrebarea dacă fenomenologii erau atât de îndepărtați de neokantieni.[5] Este însă un fapt că Husserl cădea de acord în multe puncte cu neokantianul Paul Natorp. Aceasta nu schimbă însă faptul că ruptura cu orientările mai vechi ale filosofiei germane – istorismul, naturalismul (pozitivismul), neokantianismul – era resimțită de către fenomenologi ca o eliberare. Fenomenologii aveau sentimentul că fac parte dintr-o mișcare care deschide porți noi și redeschide altele vechi către fațete neluate în seamă sau uitate ale existenței. Realitatea revenea în câmpul privirii într-o multitudine de aspecte, iar solicitarea de a explora aceste diferite moduri de a privi redevenea o sarcină fundamentală. Fenomenologia ne-a făcut atenți cu privire la multitudinea straturilor lumii, purtată fiind de convingerea că toate aceste dimensiuni ne sunt accesibile ca fenomene dacă

avem curajul și puterea de „a vedea" acolo unde tradiția, în îngustimea ei, închide ochii. A fi fenomenolog însemna a fi devotat concepției potrivit căreia lumea are un temei adânc, dar că noi o putem cunoaște în cele din urmă. Fenomenologia era de la bun început deschisă pentru a tolera atât pasiunea unui Scheler, cât și exactitatea aproape pedantă a unui Pfänder. Atât atitudinea vizionară cât și descrierea exactă își aveau fiecare locul ei în fenomenologie.

Anii favorabili

În jurul anului 1910, fenomenologia părea să fi atins un punct pornind de la care putea să-și țină promisiunile. Husserl câștigase în Göttingen o poziție importantă, iar legătura dintre cercul său și fenomenologii de la München era strânsă. Wilhelm Schapp (1884-1965), primul elev al lui Husserl de la Göttingen, publică în 1910 disertația *Beiträge zur Philosophie der Wahrnehmung* (Contribuții la filosofia percepției), care ducea mai departe fundamentele filosofice husserliene. În 1911 apare volumul comemorativ Theodor Lipps, conținând contribuții ale celor mai importanți membri ai *Societății Filosofice* – o operă fenomenologică în adevăratul sens al cuvântului. În același timp, Reinach vine de la München la Göttingen, unde, la scurtă vreme, devine lectorul lui Husserl, iar apoi activează ca docent universitar. În 1912 Hedwig Martius (mai târziu Hedwig Conrad-Martius, 1888-1966) și Hans Lipps (1889-1941) obțin titlul de doctor sub îndrumarea lui Husserl. În același an Roman Ingarden (1893-1970) vine din Cracovia la Göttingen și începe să studieze cu Husserl. Într-o privire retrospectivă din 1967, el relatează experiența cercului din Göttingen:

«Când am ajuns în primăvara anului 1912 la Göttingen, cercul filosofic strâns în jurul lui Husserl era destul de numeros și activ. Făceau uneori lungi plimbări sau luau masa împreună și discutau pasionat despre probleme fenomenologice. Și aici exista o „societate filosofică", iar în cadrul întrunirilor o anumită temă era discutată uneori chiar un an întreg. Pentru acești tineri fenomenologia era mai mult decât o atmosferă spirituală: era un mod de viață.»

Dar lucrurile nu au mers așa de bine pentru toți fenomenologii; este însă adevărat că în acei ani Husserl exercita o influență crescândă chiar și în afara restrânsului său cerc filosofic. De exemplu, Rudolf Otto (1869-1937), profesor de teologie la Göttingen începând cu 1907, a primit un impuls de durată din partea lui Husserl, care este ilustrat cel mai bine în cartea sa de-

acum celebră *Das Heilige* (Sacrul) (1917). Chiar și psihologia gestaltistă a fost influențată de fenomenologie, ceea ce nu înseamnă, însă, că opiniile lui Husserl au fost preluate necritic. În vreme ce metoda descriptivă a lui Husserl era aplicată mai ales la fenomenele de percepție, orientarea dată de el fenomenologiei către filosofia transcendentală nu aflase un ecou puternic. Psihologul danez Edgar Rubin (1886-1951), care studiase din 1912 până în 1914 cu psihologul gestaltist Georg Elias Müller (1850-1934) în Göttingen, povestește cum glumea împreună cu alți prieteni psihologi, după un curs al lui Husserl, vorbind în limba „profetului": „Momentaneitatea egoității mele stă în necesitabilitatea savurabilității cafelei". Modul de exprimare al lui Husserl apărea excentric, iar perspectivele deschise de filosofia sa erau puțin înțelese; însă descrierea fenomenologică a experienței și a experimentatului a avut, cu toată complexitatea sa, un efect nemijlocit.

Dacă privim cu atenție problemele cu care se ocupa fenomenologia în prima sa perioadă, remarcăm diversitatea de teme abordate. Toate disciplinele filosofice erau de la bun început reprezentate: logica, teoria cunoașterii, metafizica, etica, filosofia dreptului, estetica, psihologia filosofică. Acest fapt se vădește cu cea mai mare claritate în *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Anuarul pentru filosofie și cercetare fenomenologică), care a fost editat în perioada 1913-1930. Primul volum a fost alcătuit din lucrări devenite clasice ale fenomenologiei: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* (Idei pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică) (Husserl), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Formalismul în etică și etica materială a valorilor) (Scheler), *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses* (Contribuții la fenomenologia plăcerii estetice) (Geiger), *Zur Psychologie der Gesinnungen* (Despre psihologia gîndurilor) (Pfänder), *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes* (Fundamentele a priori ale dreptului civil) (Reinach). Aceste tratate cuprindeau domenii diverse cum ar fi teoria cunoașterii și ontologia (Husserl), etica (Scheler), estetica (Geiger), psihologia (Pfänder) și filosofia dreptului (Reinach). Fenomenologia părea să se consolideze treptat.

Ruptura

A venit apoi anul 1914 și războiul. Cercul de la Götingen s-a destrămat. Mulți dintre membrii săi au trebuit să plece pe front, unde și-au dat viața, cum i s-a întîmplat lui Adolf Reinach în 1917. Alții au supraviețuit frontului,

dar nu au mai adus contribuţii la filosofia germană. Acesta e cazul rusului Alexander Koyré (1882-1964) şi al lui Jean Hering (1890-1966). Doar puţini au rămas la Göttingen, cum a fost Edith Stein (1891-1942), asistenta lui Lipps şi, mai târziu, a lui Husserl. Cercul fenomenologic de la Göttingen îşi trăia ultimele clipe.

În mod semnificativ, Husserl părăseşte în 1916 Universitatea din Göttingen, pentru a ocupa un post de profesor la Freiburg. Din acel moment începe o nouă epocă în istoria fenomenologiei. Husserl a trebuit nu doar să o ia din nou de la început: el şi-a schimbat şi modul de a filosofa. Membrii cercului de la Göttingen şi o parte din fenomenologii de la München erau încă influenţaţi de programul husserlian al unei fenomenologii descriptive, aşa cum este el exprimat în *Cercetări logice.* Dimpotrivă, elevii lui Husserl de la Freiburg au fost confruntaţi de la bun început cu fenomenologia sa transcendentală. Aceasta a cauzat o ruptură în mişcarea fenomenologică. Husserl şi-a format din nou elevi în perioada freiburgheză, dar a trebuit în acelaşi timp să recunoască faptul că elevii săi mai vechi îi respingeau noile opinii, care tindeau din ce în ce mai mult spre o orientare idealistă. Husserl rămânea însă şi acum „marele părinte" (the grand old man) al fenomenologiei, însă nu şi modelul necontroversat al mişcării fenomenologice. O dată ce aceasta şi-a găsit în Martin Heidegger (1889-1976) - asistent al lui Husserl din 1919 până în 1923 - un alt purtător de cuvânt, au fost articulate cu totul alte tonalităţi ale expresiei filosofice. Husserl şi filosofia lui treceau acum în fundal, chiar dacă problemele fundamentale şi perspectivele deschise de *Logische Untersuchungen* continuau să rămână influente.

Bibliografie:

Spiegelberg, H: The Phenomenological Movement. Phaemenologica 5/6. The Hague 1960. Third revised and enlarged edition: The Hague/Boston/London 1982.

Note

1 Hocking, W.E: From the early days of the „Logische Untersuchungen". În: Edmund Husserl 1859-1959. Phaenomenologica 4. La Haye 1959, 5.

2 Spiegelberg 1982, Phaenomenologica 5/6 , 166.

3 Spiegelberg 1982, Phaenomenologica 5/6, 169.

4 Gadamer, H.-G.: Philosophische Lehrjahre. Frankfurt/M. 1977, 71.

5 Cf. d.ex.: Fink, E.: Studien zur Phänomenologie 1930-1939. Phaenomenologica 21. Den Haag 1966, 79; Heidegger, M.: Gesamtausgabe, vol. 20. Frankfurt/M. 1979, 13 (1925); Kern, I.: Husserl und Kant. Phaenomenologica 16. Den Haag 1964.

Poul Lübcke

Max Scheler: Valoare și persoană

Filosoful demonic

Dintre fenomenologii timpurii, Max Scheler (1874-1928) a fost, fără îndoială, cel mai strălucitor. De la bun început, el a fost un răzvrătit, care cu greu putea fi încadrat într-o tipologie. Fiu al unei mame evreice și al unui tată protestant, Scheler a mers de timpuriu pe propriul său drum, convertindu-se la catolicism la vârsta de paisprezece ani, o turnură care se va dovedi curând la fel de problematică ca și timpuria sa raportare la elementul religios. De-a lungul întregii sale vieți el a oscilat între apropierea de credința catolică și respingerea acesteia, a cărui dogmatică rigidă pare să n-o fi adoptat niciodată. Relația sa cu filosofia și filosofii a fost, de asemenea, oscilantă. La început, Scheler a studiat la Jena cu Rudolph Eucken (1846-1926), filosof al culturii și religiei, dar la propriul punct de vedere filosofic va ajunge abia prin contactul cu fenomenologia. Scheler îl întâlnește pentru prima dată pe Edmund Husserl în 1901, la o petrecere a colaboratorilor revistei filosofice *Kantstudien* (Studii kantiene), dată de Hans Vaihinger. El va scrie mai târziu despre această întâlnire, amintind faptul că punctul de plecare al relației lor a fost o discuție privitoare la conceptele de intuiție și percepție. Nemulțumit de filosofia kantiană, în preajma căreia stăruise până atunci, Scheler i-a spus lui Husserl că „a ajuns la convingerea că conținutul datului intuiției noastre este la origine mult mai bogat decât ceea ce poate fi descoperit prin intermediul sensibilității, prin derivatele ei și prin formele logice ale unității." Când și-a exprimat față de Husserl această opinie, remarcând că vede în acest mod de a înțelege un nou principiu fertil pentru edificarea filosofiei teoretice, Husserl i-a răspuns că și el a întreprins în noua sa lucrare despre logică, în curs de apariție, o extindere *analogă* a conceptului de intuiție asupra așa-numitei «intuiții categoriale»".[1]

În mod semnificativ tocmai interpretarea cunoașterii ca intuiție, deci ca privire directă a lucrului însuși, a fost cea care l-a condus pe Scheler la fenomenologie. Pentru el, fenomenologia era un mijloc în vederea extinderii domeniului de reflecție al filosofiei spre acele sfere care sunt experimentate într-o prezență imediată. În acest fapt poate fi originată apropierea sa de filosofia husserliană, dar și germenele rupturii de aceasta, deoarece, în timp ce Husserl privea fenomenologia ca știință a temeiurilor filosofiei, pentru Scheler fenomenologia reprezenta, în ultimă instanță, doar un mijloc la care trebuia renunțat sau care trebuia înlocuit, atunci când acest lucru se impunea.

În 1907 Scheler a părăsit Jena și a ajuns, la recomandarea lui Husserl, asistentul lui Theodor Lipps la München. Mutarea de la Jena la München nu a fost doar o chestiune academică, ci a fost însoțită, ca de altfel multe alte lucruri în viața lui Scheler, de o poveste scandaloasă. La o petrecere în cadru universitar, Amelie, soția lui Scheler, iscase animozitate într-o Jenă caracterizată de vederi înguste și docilitate, deoarece pălmuise una dintre doamnele de față, învinuind-o că ar avea o relație amoroasă cu Scheler, scuzându-se, însă, imediat.[2] Au existat multe astfel de istorii în viața lui Scheler. După ce s-a despărțit de Amelie ca urmare a scandalului de la Jena, Scheler a fost din nou căsătorit, însă pentru scurtă vreme. Cea de-a doua sa soție, Maerit, părea să aibă aceeași înclinație pentru senzațional ca și Amelie. La puțin timp după divorț, a acordat un interviu cotidianului socialist *Die Münchner Post*, unde a afirmat că Scheler se înglođa în datorii pentru a-și putea achita vizitele la prostituate, lăsându-și soția și copiii să trăiască în mizerie. Noul scandal a dus la somația, adresată în 1910 lui Scheler, de a-și da demisia, acesta pierzând dreptul de a preda la vreo altă universitate germană.[3]

Husserl i-a venit din nou în ajutor, mijlocindu-i mutarea la Göttingen (1911). În curând însă, avea să dovedească că nu exista nici un temei pentru o colaborare mai strânsă între Scheler și Husserl. Pe Husserl îl irita faptul că Scheler se afișa în particular ca „maestru fenomenolog", ținând în cafenelele locale cursuri improvizate pe teme fenomenologice. De aceea, șederea lui Scheler la Göttingen a fost scurtă, acesta reîntorcându-se după un semestru la München, unde îl aștepta Maerit.

Deși relația personală dintre Husserl și Scheler se răcise, acesta din urmă a devenit coeditor al revistei *Phänomenologisches Jahrbuch* (Anuarul fenomenologic). Aici a publicat, în 1913, opera sa principală, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Formalismul în etică și etica materială a valorilor). Prezentarea de mai jos se va concentra mai ales asupra

acestei opere, deoarece lucrările de mai târziu se desfăşoară în afara demersului fenomenologic, în special cele de după 1919, din perioada profesoratului său la Köln, cum ar fi *Vom Ewigen Menschen* (Despre omul etern) (1921) şi *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Locul omului în cosmos) (1928). Fenomenologia a fost şi a rămas pentru Scheler doar un instrument practic.

Filosofia morală întemeiată fenomenologic

Scheler utilizează fenomenologia în chip polemic împotriva a două concepţii contemporane despre om şi despre acţiunea etică responsabilă. Pe de o parte, el ia atitudine împotriva tendinţelor formaliste unilaterale prezente în filosofia morală kantiană şi neokantiană, altfel spus, împotriva eticii datoriei (deontologice). Pe de altă parte, el critică cu aceeaşi vehemenţă adversarul tradiţional al filosofiei kantiene, şi anume *etica consecinţelor* (utilitarismul), deoarece aceasta nu ia destul de în serios critica kantiană. El însuşi încearcă să-şi găsească o nouă poziţie între aceste puncte de vedere clasice.

Scheler este de acord, împreună cu Kant, că valoarea morală a unei acţiuni depinde exclusiv de intenţia care a stat la baza acesteia. Atunci când cineva se străduie întreaga viaţă să facă bine, acesta este din punct de vedere moral un om bun, indiferent dacă reuşeşte într-adevăr să facă sau nu binele. Scheler merge într-atât de departe încât afirmă că urmările faptice ale unei acţiuni sunt cu totul indiferente pentru judecata morală a acţiunii şi a celui care acţionează.[4] Acest punct de vedere poate fi lămurit printr-un exemplu. Să admitem că cineva strânge în timpul său liber bani pentru o organizaţie umanitară, în scopul de a veni în ajutor populaţiei dintr-o ţară în curs de dezvoltare care a fost lovită de o catastrofă naturală. Să admitem, mai departe, că mai târziu s-a dovedit că banii strânşi au ajuns în buzunarele unui grup de generali corupţi, care au folosit banii pentru cumpărarea de arme folosite cu scopul de a extermina populaţia lovită de catastrofă. În acest caz o intenţie bună a dus la o acţiune care a atras după sine nemijlocit consecinţe nefaste. Deşi acţiunea a contribuit în acest fel la extinderea răului în lume, Kant şi Scheler ar susţine că aceasta este bună din punct de vedere moral, deoarece aceasta a avut drept cauză voinţa de a face bine. Omul este stăpânul voinţei proprii şi poate decide singur dacă vrea binele sau răul. Omul trebuie judecat doar în funcţie de această voinţă de a face binele sau răul. Omul nu are însă nici o garanţie că acţiunea sa va produce consecinţele dorite. De aceea, din

punct de vedere moral, omul poate fi făcut responsabil doar pentru intenția lui de a face binele, fiind irelevant dacă omul face *într-adevăr* prin acțiunea sa ceva bun sau nu.

Până aici Scheler și Kant sunt de acord. Scheler critică însă la Kant faptul că acesta ar trage concluzii eronate în ceea ce privește fundamentele eticii. Această critică se sprijină pe o înțelegere unilaterală a lui Kant, care face abstracție de celelalte presupoziții ale filosofiei kantiene. Această unilateralitate îi permite lui Scheler să-și construiască un adversar, pentru ca, printr-o delimitare față de acesta, să evidențieze mai limpede propriul punct de vedere. Potrivit lui Scheler, Kant are dreptate doar în măsura în care etica trebuie să se întemeieze exclusiv pe principii care oferă posibilitatea de a-l face pe om răspunzător din punct de vedere moral pentru acțiunile sale. Acest lucru exclude însă faptul ca principiile etice să pretindă din partea mea ca eu, în cazul care vreau să acționez în conformitate cu aceste principii, să realizez efectiv un bine atunci când acționez. Căci atât faptele bune efective din această lume, cât și concepția mea despre felul în care intervin efectiv prin aceste fapte bune, au un caracter accidental, care exclude libertatea mea și, prin aceasta, răspunderea mea morală. Potrivit lui Scheler, Kant ajunge la concluzia eronată că o etică care este independentă de *conținutul* bun sau rău al consecințelor acțiunilor individului nu poate avea nici un conținut. De aceea este important să găsesc un principiu etic pur *formal* de care să mă pot folosi ca fir conducător al acțiunilor mele. Kant formulează acest principiu formal astfel încât în fiecare situație am datoria de a acționa în concordanță cu astfel de principii, a căror valabilitate generală va putea fi recunoscută de orice ființă rațională (așa-numitul imperativ categoric). În ceea ce privește acțiunea mea va trebui să mă las ghidat întotdeauna de acest principiu suprem, pur formal. Atunci când o acțiune este îndeplinită în conformitate cu acest principiu, ea este bună din punct de vedere moral, indiferent de tipul de acțiune bună care este în fapt promovată sau împiedicată.

Scheler respinge această etică formalistă, atrăgând atenția că este neesențial din punct de vedere etic dacă o acțiune realizează o *valoare* și, prin aceasta, promovează *binele* în lume, însă de aici nu reiese că *valorile* însele sunt lipsite de însemnătate pentru etică.[5] Kant trece cu vederea, susține Scheler, că este important din punct de vedere moral ce valori doresc să realizez, deși acesta are dreptate atunci când susține că din punct de vedere moral este indiferent dacă valorile sunt într-adevăr realizate sau nu. Scheler vrea să delimiteze valorile realizate, bunurile deja existente în lume, de valorile în sine. „Bunul...este *obiect valoric.*”[6] Un astfel de obiect

valoric există într-un anumit moment și într-un anumit loc. În schimb, valoarea își păstrează valabilitatea independent de un anumit moment sau de un anumit loc. Valorile sunt realizate în obiectele valorice individuale (bunurile efective), dar ele nu pot fi reduse la obiectele valorice ca purtători de valoare. Frumusețea, de exemplu, este o valoare care există ca atare independentă de timp și loc, dar care se realizează în anumite momente și în anumite locuri în lucrurile frumoase individuale. Obiectul individual frumos, o vază grecească de exemplu, este purtător al valorii estetice „frumusețe". Însă această valoare nu se epuizează în obiectul individual frumos care există ca bun estetic efectiv. Vaza grecească (bunul estetic) a luat ființă într-un anumit moment și va dispărea într-un altul. În schimb, valoarea „frumusețe" nu este legată de anumite momente în care este realizată. În timp ce bunurile efective pătrund în lumea reală, supunându-se în acest fel caracterului întâmplător al acestei lumi, valorile se află deasupra acestui caracter întâmplător. Valorile alcătuiesc un câmp obiectual autonom și intră într-o relație reciprocă *necesară*. Altfel spus, anumite valori de rang mai înalt trebuie preferate altor valori, subordonate primelor. „Întrajutorarea", de exemplu, este în mod necesar o valoare de rang mai înalt decât „brutalitatea"; de aceea este mai bine să promovezi întrajutorarea decât brutalitatea. Dacă societatea este caracterizată de întrajutorare sau brutalitate, are, în ultimă instanță, un caracter empiric. Trebuie să fim de acord cu Kant în măsura în care este irelevant din punct de vedere etic dacă acțiunile noastre promovează într-adevăr întrajutorarea (un bine) sau brutalitatea (un rău), deoarece nu se poate stabili cu precizie ce urmări vor avea acțiunile noastre. Cu alte cuvinte etica nu trebuie să ia în considerare un conținut empiric, accidental, și nici consecințele factice ale acțiunilor noastre. Însă acest lucru nu exclude faptul că etica poate avea un conținut, prin aceea că este important din punct de vedere etic ce valori încercăm să realizăm. Atunci când valorile se află într-un raport necesar, edificând o ierarhie valorică supratemporală, etica a dobândit un conținut non-empiric. Prin urmare, cercetarea raporturilor dintre valori are cea mai mare importanță din punct de vedere etic. Face parte din convingerea etică fundamentală a voinței faptul că aceasta se raportează la o ierarhie valorică a lumii și că tinde să realizeze anumite valori, în timp ce altele trec în planul secund.[7] Pe acest temei, Scheler respinge concepția kantiană formalistă privitoare la etică. În locul acesteia, el argumentează în favoarea unei etici determinate din punct de vedere al conținutului („materială"), care să se întemeieze pe o examinare a relațiilor dintre valorile relevante

din punct de vedere etic. În mod semnificativ, tratatul lui Scheler din anul 1913 poartă titlul: *Formalismul în etică și etica materială a valorii.*

Valorile date prin experiență

Rămâne un fapt discutabil dacă I. Kant este atât de formalist precum îl interpretează Scheler. Totuși, este de netăgăduit faptul că în filosofia valorilor Scheler îi depășește pe Kant și pe neokantieni. El ia ca punct de plecare extinderea conceptului husserlian de fenomen, care include și structura eidetică dată de intuiția fenomenologică a esențelor.[8] Valorile sunt pentru Scheler un tip anume de fenomene, pe care le putem clarifica prin indicarea anumitor experiențe fenomenologice. Așa cum se poate distinge între mărul existent efectiv și esența mărului, tot astfel se poate distinge între obiectul frumos existent efectiv (bunul estetic) și frumusețea în sine. După cum mărul poate fi atribuit lumii existente efectiv, iar esența mărului lumii accesibile *a priori*, tot astfel, obiectul frumos aparține lumii reale, în timp ce frumusețea ca valoare poate fi atribuită unui domeniu obiectual ideal de sine stătător, care se raportează *a priori* la lumea efectivă a bunurilor (a valorilor realizate).[9] Sarcina fenomenologiei este să facă posibilă o experiență (intuiție) a acestei lumi a valorilor, astfel încât să putem da o explicație apriorică a structurii ierarhizate a sistemului de valori.

Se pune însă problema tipului de experiență care ne-ar putea oferi această înțelegere a ierarhiei valorilor. Noi experimentăm lucrurile perceptibile *percepându-le* și avem un acces direct, intuitiv la esența lor prin cunoașterea *apriorică* a acesteia. Altfel stau lucrurile cu bunurile și valorile. Scheler respinge orice încercare de găsi o serie de caracteristici empirice, cu ajutorul cărora s-ar putea identifica un bun sau o valoare.[10] În acest punct, eforturile sale converg cu cele ale englezului George Edward Moore (1873-1958)[11], care a considerat acest tip de încercare un exemplu de *eroare naturalistă.* Dacă bunurile nu pot fi cunoscute pe cale empirică, atunci nici nu ne putem aștepta ca experiența apriorică a valorilor să corespundă univoc experienței apriorice a esenței lucrurilor. Scheler este de părere că experiența valorilor ar trebui căutată în altă parte decât în percepție și în gândire, și anume în *sentimente.*[12] Un bun este experimentat printr-o relație afectivă cu acesta, iar valorile sunt experimentate prin experiența structurilor apriorice care caracterizează aceste acte afective. Nu doar obiectul

empiric şi actul empiric de cunoaştere au structuri apriorice, ci şi latura emoţională a spiritului are un conţinut aprioric.[13]

Scheler susţine că viaţa afectivă deţine o structură apriorică proprie, dar contestă, în acelaşi timp, că raportul dintre valori ar fi unul produs de noi.[14] Caracterul aprioric al valorilor îşi are sediul în sentimente, iar experienţa acestor valori se întemeiază pe acte care sunt total diferite de percepţie şi gândire. Totuşi, se poate vorbi şi aici de o cunoaştere care beneficiază de acelaşi statut „obiectiv" ca şi cunoaşterea apriorică a relaţiilor esenţiale dintre obiecte. Afirmaţia lui Scheler, conform căreia experienţa valorilor şi-ar avea sediul în viaţa afectivă, nu are de aceea nimic de-a face cu *relativismul valoric*, care este susţinut de unele voci în cadrul pozitivismului logic. Viaţa afectivă este o sferă a experienţei (un tip de act), cu ajutorul căreia dobândim o cunoaştere apriorică a relaţiilor interne dintre valori. Valorile se referă la anumite forme de experienţă afectivă. Dacă trebuie experimentată o anumită valoare, atunci aceasta revendică o anumită atitudine afectivă de la cel care se raportează la valoare. De asemenea, anumite sentimente se raportează la anumite tipuri de valori. Sarcina fenomenologiei este de a revela aceste relaţii apriorice dintre *experienţa afectivă* şi *valoare*. Faptul că oamenii trăiesc ceva de fiecare dată diferit nu schimbă cu nimic datele problemei. Experienţele noastre prin intermediul simţurilor sunt şi ele influenţate de neînţelegerile şi inadvertenţele existente între oameni, dar aceasta nu schimbă nimic din faptul că în principiu este posibilă o descriere fenomenologică a relaţiilor apriorice dintre formele umane ale experienţei (tipurile de acte) şi obiectele experienţei.

Scheler susţine că acelaşi lucru este valabil şi în ceea ce priveşte raportul dintre sentimente şi valori. De aceea, referitor la întrebarea privind valabilitatea obiectivă a înţelegerii noastre a valorilor, este nerelevant faptul că toţi oamenii sunt de acord să accepte o valoare sau nu, deoarece este posibil ca anumite valori să poată fi cunoscute doar de un singur om.[15] Noi cunoaştem prin mijlocirea sentimentelor relaţiile esenţiale, obiective dintre valori, dar aceste relaţii sunt independente de faptul că noi le cunoaştem. Pentru o valoare este caracteristic faptul că aceasta trimite la o serie de acte afective *posibile*, prin intermediul cărora poate fi cunoscută. Din punctul de vedere al obiectivităţii valorii este indiferent dacă valoarea va fi experimentată *efectiv* sau dacă ea este experimentată de către un singur om.

Persoana și iubirea

Scheler crede că poate stabili o ierarhie între diversele modalități de a fi ale valorii și experiențele valorii corespunzătoare acestora.[16] Pe treapta cea mai de jos există *plăcutul* și *neplăcutul*, care sunt cunoscute prin plăcere și suferință, anume prin plăcerea simțurilor și durere. Plăcutul este relativ la omul individual și cultura din care acesta face parte, dar diferențierea dintre plăcut și neplăcut în sine este absolută. În consecință, este valabil în chip a priori faptul că o ființă care poate avea senzații va prefera plăcutul neplăcutului. Următoarea treaptă se referă la așa-numitele *valori vitale*, care sunt legate de viața ca atare. În cadrul acestei sfere există contradicția dintre nobil și comun, care provoacă sentimente precum bucuria și curajul, frica și ura. Pe treapta a treia se află *valorile spirituale*, ca de exemplu: frumos-urât sau dreptate-nedreptate, precum și multe alte valori ale cunoașterii. Acestea ni se revelează în experiențe estetice, într-o conștiință a dreptății și în atitudinea filosofico-științifică. În sfârșit, există o serie de valori care au de-a face cu *sacrul* și *non-sacrul* și care sunt experimentate prin trăiri precum fericirea, respectiv disperarea.

Potrivit lui Scheler, există o delimitare clară între aceste patru moduri de a fi ale valorii. De aceea, este imposibil sa reduci trăirea caracteristică unui nivel la experiențele altuia. În plus, valorile sunt clasificate în funcție de statutul lor în superioare și inferioare.[17] Dacă se ivește un conflict, deoarece, de exemplu, o persoană nu poate viza în același timp plăcutul și ceea ce este drept, atunci persoana respectivă trebuie, în mod necesar, să năzuiască spre valorile superioare în detrimentul celor inferioare.

Iubirea ocupă un loc special în sfera sentimentelor. În timp ce dorința carnală și răzbunarea sunt fenomene de reacție, iubirea este, potrivit lui Scheler, un sentiment spontan. De aceea, el respinge hotărât proverbul potrivit căruia „dragostea orbește"[18]. Doar dorința carnală este oarbă; iubirea, în schimb, este originea oricărei „obiectivități" autentice în raportul nostru cu lucrurile, persoanele și valorile. În relația de iubire, omul este deschis pentru ceea ce este valoros, deoarece prin iubire omul se eliberează de toate legăturile trupești și egoiste. Alte sentimente, ca de exemplu sentimentul dreptății, au de asemenea acest caracter „obiectiv". Iubirea se caracterizează însă prin faptul că nu rămâne la valorile date, ci impulsionează spre valori potențial superioare.[19] Prin faptul că depășește mereu valorile deja trăite și prin faptul că năzuiește spre valori superioare, ce lărgesc permanent câmpul experienței, iubirea joacă un rol central în eterna noastră căutare a unor puncte de reper.

Există multe forme de iubire, cum ar fi cea pentru frumos, pentru cunoaştere sau pentru artă. Iubirea capătă o semnificaţie etică doar atunci când iubim o *persoană* ca ceva valoros în sine.[20] Iubirea pentru o persoană nu are nimic de-a face cu iubirea unui bun real pe care îl putem găsi în această persoană. Dacă iubim o persoană pentru că este frumoasă, talentată, fermecătoare sau plină de tact, atunci nu o iubim ca persoană, ci deoarece – mai mult sau mai puţin accidental – se poate spune ceva bun despre ea. Toate acestea însă se pot pierde: frumuseţea poate pieri, talentul poate degenera în senilitate, farmecul în platitudine, iar tactul în insensibilitate. Ar trebui, oare, să nu mai iubim nici o persoană? Nu trebuie să iubim doar oamenii buni, ci pe toţi, în măsura în care sunt persoane şi, prin aceasta, purtători de valoare. În acest sens, iubirea este absolută şi aceasta deoarece ea nu este dependentă de posibilele schimbări ale calităţilor persoanei.

Persoana şi dragostea deţin un rol privilegiat în etica lui Scheler. Lui i se datorează, în mare măsură, distincţia dintre conceptele de „persoană“ şi „conştiinţă“, „eu“ sau „om“. Faptul că „persoana” nu se suprapune conceptului de conştiinţă, rezultă, potrivit lui Scheler, din faptul că animalele au conştiinţă, dar nu sunt persoane. Nici conceptul de eu nu este identic cu cel de persoană. Scheler afirmă, contrar lui Kant, că eu am experienţa eului meu individual. Aceasta nu coincide nici cu un conţinut special al experienţei, nici cu o sumă sau ordine a unor astfel de conţinuturi ale experienţei. Dimpotrivă, eul este experimentat deja în fiecare experienţă.[21] Eul nu este acelaşi lucru cu persoana, deoarece şi o fiinţă raţională pură, fără pasiune şi sentiment ar fi un eu, dar o astfel de fiinţă nu ar putea fi desemnată în mod corect drept persoană. În ciuda concepţiei sale accentuat antinaturaliste despre om, *omul* nu este identic cu conceptul de persoană. Astfel, el refuză orice încercare de a oferi o definiţie biologică sau psihologică a omului ca animal superior cu proprietăţi speciale, cum ar fi sentimentele, memoria, inteligenţa şi capacitatea de a alege.[22] În schimb, el înţelege omul ca fiinţă care *se transcende pe sine, viaţa sa şi chiar întregul vieţii.*[23] Deoarece omul experimentează şi realizează valori care depăşesc simplele valori vitale, el transcende sfera vieţii pur biologice şi psihologice. Însă toate acestea nu sunt suficiente pentru a face din om o persoană. Copiii şi deficienţii mintal sunt oameni, însă nu persoane în sensul lui Scheler. Pentru a fi persoană, se cere un anumit nivel spiritual. În primul rând persoana trebuie să se comporte *coerent*[24], adică acţiunile sale să poată fi interpretate ca expresie a unei vieţi coerente, cu sens, şi nu ca o verigă a unui lanţ cauzal. În al doilea rând, omul trebuie să fie *matur*, să aibă deci capacitatea de a cunoaşte nemijlocit dacă o

voință, un sentiment sau o idee provine de la sine sau de la altcineva. Atât timp cât omul vrea ceva doar pentru că părinții săi sau cei de aceeași vârstă cu el doresc acel lucru, el nu este încă matur și, prin urmare, nici persoană. În sfârșit, o persoană trebuie să se perceapă *stăpână pe corpul său* și să fie în stare să acționeze prin corpul său. Doar atunci când aceste trei cerințe sunt îndeplinite omul este o persoană.

Scheler refuză posibilitatea de a concepe persoana ca un obiect între alte obiecte.[25] Orice ține de om (corpul și Eul acestuia) conține ceva obiectual; persoana și actele de conștiință în care se realizează persoana sunt partea complementară subiectivă a oricărui obiect posibil. Scheler îi anticipează aici pe Jaspers și pe Heidegger și se situează în opoziție, de exemplu, cu Nicolai Hartmann, care înțelege persoana ca obiect al eticii.[26] Hartmann și Scheler concordă însă în înțelegera persoanei ca purtător de valori personale. Potrivit lui Scheler, acestea sunt cele mai înalte în ierarhia valorilor, astfel încât etica se orientează, în ultimă instanță, în funcție de realizarea unor astfel de valori personale. Fiecare persoană are esența ei individuală, valoroasă, pe care trebuie să o realizeze. Persoana nu este acest individ anumit, în măsura în care are o serie de proprietăți particulare sau în măsura în care ocupă o anumită poziție în cadrul spațio-temporal.[27] Dimpotrivă, persoana este un individ concret, deoarece are de îndeplinit în viață o sarcină exclusiv individuală, căreia îi aparțin o serie de valori care îi revin în esență acestei persoane. Iubirii îi este conferită în acest punct o importanță majoră. Prin intermediul acesteia experimentăm valorile superioare care au valabilitate tocmai pentru această persoană. Adevărata iubire trece dincolo de ființa factică a persoanei și o înțelege pe aceasta în lumina unui șir de valori, pe care ea și numai ea le poate aduce în lumea factică, prin aceea că realizează valorile superioare prin intermediul vieții ei. De aceea, iubirea nu este niciodată abstractă, ci întotdeauna orientată spre individ în unicitatea sa. Scheler concluzionează de aici că cel mai înalt ideal etic nu poate fi gândit niciodată ca o societate de persoane izolate, ci ca o comunitate de persoane *solidare*[28], care își recunosc reciproc individualitatea, căci fiecare persoană este un unic purtător de valori. O astfel de societate solidară îi va recunoaște fiecărui individ valoarea lui proprie, individuală, solicitând totodată de la acesta să-și îndeplinească obligațiile față de ceilalți oameni. Scheler are convingerea că poate deduce acest ideal etic printr-o analiză pur fenomenologică. Faptul că se apropie prin aceasta de o interpretare religioasă proprie tradiției creștine se va observa cu claritate abia în opera târzie a lui Scheler. Prin aceasta el se situează, însă, în afara analizei fenomenologice.

Scrierile lui Scheler

Gesammelte Werke. Band 1 et sqq. Bern 1954 et sqq. (=*GW*)

Bibliografii

Chevrolet, J.-P.: Le sacré dans la philosophie de Max Scheler. Fribourg 1970, 170-207.

Hartmann, W.: Max Scheler. Bibliographie. Stuttgart/Bad Cannstatt 1963.

Literatură secundară

Dunlop, F.: Scheler. London 1931.

Frings, M. S.: Max Scheler. Pittsburgh/Louvain 1965.

Good, P. (Ed.): Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie. Bern/München 1975.

Leonardy, H.: Liebe und Person. Den Haag 1976.

Mader, W.: Max Scheler. Reibek 1980.

Schneck, S. F.: Person and Polis. Max Scheler's Personalism as Political Theory. Albany 1987.

Staude, J. R.: Max Scheler 1874-1928. An Intellectual Portrait. New York/London 1967.

Note

1 Scheler, *GW* 7, 308 (1922).
2 Staude, 1967, 24.
3 Staude, 1967, 25 et sq.
4 Scheler, *GW* 2, 127 (1913).
5 Scheler, *GW* 2, 34 (1913).
6 Scheler, *GW* 2, 43 (1913).
7 Scheler, *GW* 2, 148 et sq. (1913).
8 Scheler, *GW* 2, 68 (1913).
9 Scheler, *GW* 2, 37 (1913).
10 Scheler, *GW* 2, 37 (1913).
11 Scheler, *GW* 2, 13 (1913).
12 Scheler, *GW* 2, 270 (1913).
13 Scheler, *GW* 2, 82 (1913).
14 Scheler, *GW* 2, 86 (1913).
15 Scheler, *GW* 2, 276 et sq. (1913).
16 Scheler, *GW* 2, 122 et sq. (1913).
17 Scheler, *GW* 2, 126 (1913).
18 Scheler, *GW* 7, 160 (1913).
19 Scheler, *GW* 2, 266 et sq. (1913); *GW* 7, 164 (1923).
20 Scheler, *GW* 7, 165 et sqq. (1923).
21 Scheler, *GW* 2, 376 et sq. (1913).

22 Scheler, *GW 9*, 31 (1928).
23 Scheler, *GW 2*, 293 (1913).
24 Scheler, *GW 2*, 470 (1913).
25 Scheler, *GW 2*, 386 și 475 (1913).
26 Hartmann, N.: Ethik. Berlin/Leipzig 1926. Berlin [4]1962, 229 et sq.
27 Scheler, *GW 2*, 480 et sq. (1913); *GW 7*, 76 (1923).
28 Scheler, *GW 2*, 522 et sq. (1913).

Poul Lübcke

Nicolai Hartmann: Filosofia ca metafizică critică

Filosoful academic

Max Scheler și Nicolai Hartmann (1882-1950), mai tânăr cu opt ani decât acesta, se completează unul pe celălalt în multiple privințe. Ambii și-au început cariera filosofică independent de fenomenologie, în care au văzut mai degrabă un mijloc în slujba propriilor năzuințe filosofice, decât o doctrină de sine stătătoare. Forța fenomenologiei consta pentru ei în capacitatea acesteia de a deschide posibilitatea unor variate căi descriptive. Din acest motiv, ei au luat atitudine hotărât împotriva încercării lui Husserl de a conferi fenomenologiei în opera sa târzie o orientare transcendentală. Fenomenologia era atât pentru Scheler, cât și pentru Hartmann un punct de plecare al filosofiei, nu însă și ultimul ei cuvânt. Lucrările lor tratează, până la un anumit punct, aceleași probleme. Astfel, Hartmann în a sa *Ethik* (Etica) (1926) s-a referit explicit la scrierea lui Scheler *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Formalismul în etică și etica materială a valorii) (1913). În ceea ce privește atitudinea lor fundamentală față de filosofie erau însă extrem de diferiți; faptul că totuși sunt asociați demonstrează amploarea mișcării fenomenologice. Diferențele se arată deja pe plan psihologic. În timp ce Scheler era coleric și temperamental, Hartmann era filosoful rece, rațional, academic. Acolo unde Scheler a procedat poetic, impulsiv, Hartmann s-a dovedit a fi un filosof sistematic. Sau, cum s-a exprimat o dată Scheler într-o manieră mai puțin ortodoxă: „Hărnicia dumneavoastră și geniul meu, *acestea* ar da un filosof!"[1]

Hartmann s-a născut la Riga, a studiat medicina, filologia clasică și filosofia, mai întâi la Dorpat, apoi la St. Petersburg și Marburg. Acolo ajunge sub influența neokantienilor Cohen (1842-1918) și Natorp (1854-1924), iar sub îndrumarea celui din urmă obține titlul de doctor în anul 1907. Opera sa

târzie poate fi înțeleasă ca o continuă dezbatere cu neokantianismul. Acest lucru este exprimat clar în *Grundzügen einer Methaphysik der Erkentnnis* (Trăsături fundamentale ale unei metafizici a cunoașterii) (1921), care a apărut la un an după acceptarea postului de profesor extraordinar la Marburg.

Hartmann a păstrat de-a lungul vieții ritmul de lucru pe care și-l însușise ca student la St. Petersburg.[2] El se scula în jurul prânzului și lucra eficient abia după miezul nopții. Ținea cursuri după amiaza sau seara, iar rundele de discuții purtate în continuarea acestora cu studenții se întindeau până noaptea târziu. Dacă luăm în considerație doar acest fapt, putem întrevedea conflictul inevitabil cu Heidegger, care își programa cursurile la ora șapte dimineața. În acei doi ani în care au colaborat în calitate de colegi la Marburg, au încercat de mai multe ori să reia dialogul, dar fără succes. Se povestea[3] că discuțiile lor nocturne erau deschise cu plăcere de Heidegger, dar, spre miezul nopții, când Hartmann prindea viață, Heidegger obosea și era nevoit să plece. În 1925 Hartmann devine profesor la Köln, în 1931 vine la Berlin, iar în 1945 la Göttingen. Cele mai multe dintre operele sale provin din această perioadă, fiind renumite pentru sistematicitatea și unitatea lor. Din punct de vedere al conținutului este vorba în esență de ideile pe care Hartmann le formulează deja în perioada sa de la Marburg și pe care le-a dezvoltat mai târziu. Nu poate fi însă vorba de o ruptură. De aceea este posibilă, într-o măsură mult mai mare decât la alți filosofi, înțelegerea operei lui Hartmann ca un întreg.

Metafizica cunoașterii

Titlul primei opere esențiale a lui Hartmann, *Trăsături fundamentale ale unei metafizici a cunoașterii*, reprezintă o provocare conștientă. În timpul perioadei sale de studiu de la Marburg a arătat mereu că gândirea metafizică ar fi o formă învechită, dogmatică a filosofiei. În loc de a specula metafizic asupra modului în care realitatea este în fapt, ar trebui mai degrabă analizat critic care sunt posibilitățile de care dispunem în genere pentru a cunoaște realitatea. Cu alte cuvinte, filosoful nu trebuie să mai fie metafizician, ci *teoretician al cunoașterii*. Împotriva acestei opinii neokantiene, Hartmann susține că teoria cunoașterii și metafizica se condiționează reciproc.[4] Teoria cunoașterii presupune metafizica (ontologia), deoarece întreaga cunoaștere este orientată spre „ceea ce este", și anume „ființarea" (*Seiende*). „Cunoașterea este orientată spre ființare de la bun început."[5] Dar tema metafizicii

(*On-to-logie*) este tocmai fiinţarea, discursul (*logos*) despre ceea ce este (*to on*). Deoarece teoria cunoaşterii nu poate să nu vorbească despre fiinţare, asupra căreia este îndreptată cunoaşterea, trebuie, în mod necesar, să ia poziţie faţă de problematica metafizică (ontologică). Mai mult: orice cunoaştere este legată de o conştiinţă care deţine cunoaşterea. O conştiinţă este însă o fiinţare cu proprietăţi determinate.[6] Iar prin faptul că teoria cunoaşterii emite judecăţi privitor la cunoaştere, ea formulează tacit un şir de presupoziţii despre ce înseamnă o *conştiinţă* cunoscătoare. În acest mod, teoria cunoaşterii implică metafizica (ontologia). Pe de altă parte, sarcina teoriei cunoaşterii este tocmai clarificarea limitelor a ceea ce poate fi în genere cunoscut. Dacă metafizica nu doreşte să cadă într-un dogmatism necritic, ea trebuie să colaboreze strâns cu teoria cunoaşterii.

Prin urmare, Hartmann vrea să se despartă de unilateralitatea neokantianismului, căutând să unească teoria cunoaşterii cu metafizica. În cadrul eforturilor sale de a realiza acest proiect al *metafizicii critice* îşi ia ca punct de plecare fenomenologia. Desigur, el nu era convins că aceasta este capabilă să soluţioneze probleme filosofice; dar, ca descriere pură, nesupusă nici unei teorii, ea ar putea institui temeiul unor problematizări ulterioare. Orice cunoaştere este caracterizată prin faptul că cel ce cunoaşte (un subiect) se află faţă în faţă cu ceva cunoscut (un obiect), astfel încât cunoaşterea poate fi determinată ca o *relaţie* specială dintre subiect şi obiect.[7] Faptul că lucrurile stau aşa este pentru Hartmann dincolo de orice îndoială. El vorbeşte aici chiar de o trăsătură (definitorie) a fenomenului cunoaşterii, care trebuie elucidată în prealabil pentru a putea problematiza şi discuta în genere despre cunoaştere. Relaţia de cunoaştere constă în faptul că cel ce cunoaşte „depăşeşte" sfera subiectivă (o transcende)[8] şi „cuprinde" obiectul. Teoria cunoaşterii nu este o „creare" sau o „producere" a cunoscutului, ci o „sesizare" a ceva, care există independent de faptul că este într-adevăr cunoscut.[9] Pornind de aici el se îndreaptă explicit împotriva teoriei lui Cohen privitoare la cunoaştere în calitate de „creare" a obiectului cunoaşterii. În loc de aceasta, Hartmann susţine că, dacă nu există o fiinţare independentă în sine faţă de cunoaştere, nu se poate vorbi în nici un chip de aceasta, deoarece atunci n-ar exista nimic pe care cunoaşterea să poată încerca în genere să-l cuprindă.[10]

Abia astfel apar problemele propriu-zise.[11] Căci cum este de fapt posibilă relaţia de cunoaştere? Cum poate subiectul să se depăşească pe sine (să se transceandă) şi să ajungă la obiect? Dacă fiinţa subiectului şi a obiectului s-ar epuiza în fiinţa celui ce cunoaşte şi în cea a ceea ce este cunoscut, iar acestea ar fi exclusiv momente subordonate ale relaţiei de cunoaştere, atunci

n-ar exista nici un fel de probleme. Dar dacă pornim de la faptul că subiectul și obiectul sunt de fiecare dată mai mult decât subiect și obiect, deoarece ele există în sine independente unul față de altul, atunci se ivește problema: cum se pot stabili între ele relația de cunoaștere? Analiza și soluționarea acestei probleme în cadrul unei teorii generale metafizice (ontologice) este sarcina metafizicii cunoașterii.

După Hartmann există trei tipuri de răspunsuri la problema cunoașterii.[12] *Realismul* afirmă în cadrul relației subiect-obiect primatul obiectului. Realismului îi revine sarcina de a arăta cum poate în genere obiectul să producă subiectul. Dacă se susține (asemeni materialiștilor) concepția conform căreia esența obiectului constă în materie, mișcare, forță sau energie, atunci se pune întrebarea cum ar putea o astfel de lume obiectuală să dea naștere unui subiect și unei sfere „interioare" a conștiinței. Însă, chiar dacă se renunță la materialism, rămâne deschisă întrebarea: cum poate exista un subiect într-o lume a obiectelor pure? *Idealismul* pune problema invers. Deoarece el pleacă de la faptul că în relația dintre subiect și obiect, subiectul trebuie privit ca element esențial, idealismul trebuie să arate cum este un subiect capabil să obiectiveze conținutul trăirilor sale. Problema nu se simplifică, dacă acceptăm (cum face Husserl) existența unui așa-numit „subiect transcendental", deoarece acest lucru ne obligă să arătăm cum se raportează subiectul individual la cel transcendental. Dacă renunțăm atât la realism, cât și la idealism, considerându-le unilaterale și pornim în schimb de la faptul că relația de cunoaștere dintre subiect și obiect este cea fundamentală, atunci se ajunge la așa-numitul *monism gnoseologic* (de la „gnosis": cunoaștere și „monos": singur, singular). Problema acestei poziții este de a prezenta modul în care trebuie înțeleasă unitatea originară dintre subiect și obiect și modul în care subiectul și obiectul pot ieși din această unitate. Dacă se pornește însă de la o lipsă inițială a diferențierii dintre subiect și obiect, atunci trebuie să se poată explica modul în care subiectul și obiectul diferă unul de celălalt ca două existențe independente. Invers, dacă se admite că între subiect și obiect există o diferență fundamentală, se ajunge din nou în locul din care s-a plecat, deoarece în acest caz presupusa unitate este doar postulată, iar problema este doar amânată.

Încercarea de soluționare a problemei cunoașterii la Hartmann se apropie mai mult de monism și de realism, respingând idealismul în toate punctele sale esențiale. Elementul monist în metafizica sa a cunoașterii constă în faptul că pentru el nu doar obiectul, ci și subiectul trebuie înțeles ca ființare.[13] Subiectul și obiectul definesc împreună sfera comună în cadrul

căreia se află față în față. Aceasta înseamnă, potrivit lui Hartmann, că subiectul și obiectul trebuie înțelese ca articulații ale aceleiași relații de ființă, în cadrul căreia acestea se determină și se condiționează reciproc. Fiecare ființare intră într-o multitudine de relații cu altă ființare și, în măsura în care subiectul și obiectul sunt ființări, relația de cunoaștere poate fi considerată doar ca o relație particulară între altele. Din punctul de vedere al teoriei cunoașterii, problema modului în care subiectul poate „să ajungă" la obiect este astfel soluționată, deoarece subiectul și obiectul se află, încă înainte de a se stabili relația de cunoaștere, într-un raport reciproc. Altfel spus: subiectul și obiectul sunt deja, ca ființări, legați în mod fundamental unul de celălalt.[14]

Relația de cunoaștere nu trebuie înțeleasă cauzal. Obiectul condiționează cunoașterea subiectului referitoare la sine, fără ca obiectul însuși să se modifice. Dar acest lucru nu înseamnă că obiectul este cauza cunoașterii în subiect. Hartmann atrage atenția asupra unui șir de exemple în care ceva este condiționat de altceva, fără a fi însă cauza celui din urmă.[15] Astfel, B poate fi condiționat de A, ca succesiune logică a acestuia, sau B este mijlocul necesar pentru atingerea scopului A. În nici unul din aceste cazuri A nu este cauza lui B, deși A îl condiționează pe B. De aceea, relația de cunoaștere trebuie înțeleasă ca o relație specială, în care o ființare (obiectul) este condiția faptului că într-o altă ființare (subiectul) ia naștere cunoașterea.

Faptul că pe lângă elementul monist din filosofia lui Hartmann poate fi găsită și o tendință realistă se deduce din teza sa conform căreia atât subiectul cât și obiectul există independent de actul cunoașterii. Hartmann este însă de părere că metafizica sa critică diferă în mai multe puncte de teoriile tradiționale realiste.[16] În primul rând nu este vorba la Hartmann doar de ființa reală (cea care există în spațiu și timp), ci și de ființa ideală (de ex. mărimile matematice). În al doilea rând, el respinge în mod explicit orice încercare de a reduce întregul ființei la o anumită formă a ființei, de ex. materie. În schimb, încearcă să demonstreze existența mai multor straturi ale ființei. În al treilea rând, nu se fac de la bun început presupuneri despre modalitatea în care subiectul și obiectul se situează în afara relației de cunoaștere. A determina acest lucru este sarcina metafizicii (ontologiei). În al patrulea rând, obiectul nu este înțeles ca prevalând subiectului. Astfel, subiectul nu trebuie să „ia naștere" din întâlnirea cu obiectul. Fundamental este doar faptul că subiectul, asemeni obiectului, este o ființare și nu un pseudo-obiect. Hartmann poate deci defini propria poziție ca un *realism naiv*[17], care se află, în punctul său de plecare, dincoace de idealism și realism în sens tradițional. În chip elocvent, titlul unuia din

articolele sale din anul 1924 este *Diesseits von Idealismus und Realismus* (Dincoace de idealism și realism).

Pornind de la acest tip de realism, Hartmann ia atitudine împotriva *idealismului*. Pentru idealism, orice ființare este fie ceva de ordin subiectiv, fie ceva de ordin obiectiv, iar ființarea obiectivă este de fapt o ființare opozitivă, o situare față în față cu subiectul.[18] După Hartmann aceasta este o prejudecată. Un pom, de exemplu, este o ființare. Pentru un idealist, pomul nu este nimic altceva decât obiectul contemplării pomului: nimic altceva, deci, decât acest „pentru mine" (pentru un subiect), decât „o situare opozitivă" (ființă obiectuală). Pentru Hartmann, pomul este mai mult decât acest „a-fi-obiect-pentru-mine". În ultimă instanță, este chiar indiferent pentru ființa pomului dacă eu sau un altul îl face pe acesta obiect al cunoașterii sau nu. Pomul este ceea ce este, indiferent de faptul că acesta este cunoscut sau nu. Pomul este deci ceva independent de cunoașterea mea. Când cunosc ceva, cunosc ființarea așa cum este în sine. Dar întotdeauna vor exista infinit mai multe ființări care se vor situa în afara sferei mele de cunoaștere. De aceea Hartmann susține că, în afară de ființarea care poate fi cuprinsă în relații de tipul subiect-obiect, există o *sferă transobiectivă a ființei* ființării, care transcende ființarea obiectualizată.[19] Așadar, există întotdeauna o limită a obiectualizării. Această limită poate fi însă mereu depășită, prin faptul că mă orientez spre altă ființare. De exemplu, îmi pot transfera atenția de la pom la stratul de trandafiri de alături. Aici mă lovesc însă de o nouă limită, deoarece nu pot cunoaște mai multe ființări simultan.

Spre deosebire de idealiști, Hartmann împărtășește punctul de vedere după care cunoașterea are limite factice. De exemplu, este improbabil ca eu sau un altul să pot vreodată cunoaște ce există în stelele care se află la o distanță de 1000 ani lumină distanță de noi. În schimb, pot să-mi fac o imagine cu ajutorul gândirii despre acele stele, dar aceste imagini nu sunt expresia cunoașterii. Aceasta înseamnă: limita gândirii se situează mult mai departe decât limita cunoașterii.[20] Ceea ce poate fi gândit depășește cognoscibilul, care, la rândul său, trece dincolo de ceea ce devine în fapt obiect al cunoașterii.

Hartmann nu dorește să excludă posibilitatea logică potrivit căreia ar putea exista o ființare principial irațională, care nu depășește doar limitele cognoscibilului, ci și a ceea ce poate fi gândit. Dar întrebarea, dacă există o astfel de ființare sau nu nu schimbă nimic din faptul că ființarea pe care o cunoaștem, o cunoaștem întotdeauna așa cum este în sine. Hartmann se detașează de teza lui Kant (și Jaspers) conform căreia cunoaștem ființarea

doar așa cum este *pentru noi*, dar niciodată așa cum este *în sine*, deci independent de orice relație de cunoaștere. Aceasta este în ultimă instanță premisa pentru dezvoltarea în operele sale principale – *Zur Grundlegung der Ontologie* (Întemeierea ontologiei) (1935), *Möglichkeit und Wirklichkeit* (Posibilitate și realitate) (1938) și *Der Aufbau der realen Welt* (Structura lumii reale) (1940) – a unei metafizici a cunoașterii într-o teorie ontologică cuprinzătoare privitoare la trăsăturile esențiale ale ființării. Esența ființării este, la fel ca și ființarea însăși, o ființare în sine și există independent de faptul dacă este cunoscută sau nu. Noi putem cunoaște, după Hartmann, independent de orice experiență senzorială (a priori) o serie de caracteristici esențiale necesare și universale, punând întrebarea referitoare la „ființarea ca ființare în genere" sau la „determinarea categorială a ființei". Datorită acestei cunoașteri apriorice putem spune ceva despre caracteristicile esențiale ale ființării perceptibile, asupra căreia nu avem nici o percepție senzorială, despre care ne putem forma însă o imagine prin mijlocirea gândirii noastre.

Prin explicarea metafizică a fenomenului cunoașterii, Hartmann s-a dezis nu doar de trecutul său neokantian, ci și de concepția fenomenologică husserliană. Prin faptul că subiectul și obiectul sunt concepute ca două ființări care există și în afara actului cunoașterii, Hartmann a depășit limitele „fenomenologiei *pure*" și a recăzut în ceea ce Husserl numește „atitudinea *mundană*". Hartmann nu a tăgăduit această caracterizare a metodei sale de a filosofa, afirmând că fenomenologia nu va putea niciodată întemeia în chip satisfăcător filosofia. Fenomenologia vorbește despre ființare și despre ființa ființării în datul ei nemijlocit pentru o conștiință cunoscătoare. Acesta este un punct de pornire necesar pentru filosofie, dar nu și suficient. Filosofia trebuie să meargă mai departe și, dincolo de descrierea datului nemijlocit, să mediteze asupra trăsăturilor esențiale ale ființării pe care le poate sesiza în afara relației de cunoaștere. Astfel, în opera sa târzie, Hartmann are o atitudine critică față de concepția ontologică heideggeriană, reproșându-i faptul că ar confunda analiza ființei (adică a faptului de a ființa în chip esențial și a existenței) cu o analiză a *înțelegerii noastre a ființei*.[21] Hartmann este de fapt de acord cu Heidegger în ce privește faptul că ființa ființării este dată nemijlocit în înțelegerea noastră a ființei, însă refuză concepția conform căreia întreaga ontologie ar putea fi redusă la o interpretare fenomenologic-hermeneutică a înțelegerii noastre a ființei. Întrebarea privitoare la modul în care ființarea ne este dată reprezintă pentru Hartmann doar un stadiu preliminar al întrebării propriu-zis ontologice privind ființa ființării, iar aceasta independent de înțelegerea noastră a ființei. Deși ambii pleacă de

la fenomenologie, concepțiile despre ontologie ale lui Heidegger și Hartmann sunt radical diferite. Din păcate nu au acordat niciodată timp suficient discuțiilor privitoare la diferendele lor filosofice pe vremea când erau colegi la Marburg și erau încă preocupați să înlocuiască neokantianismul cu o filosofie orientată fenomenologic.

Scrierile lui Hartmann

Platos Logik des Seins. Gießen 1909. Berlin [2] 1965.

Grundzüge einer Methapysik der Erkenntnis. Berlin/Leipzig 1921. Berlin[5] 1965 (= *MdE*).

Ethik. Berlin/Leipzig 1926. Berlin[4] 1962.

Das Problem des geistigen Seins. Berlin/Leipzig 1933. Berlin[3] 1962.

Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin 1935, [4] 1965 (=*ZGdO*).

Möglichkeit und Wirklichkeit. Berlin 1938, [3] 1966.

Der Aufbau der realen Welt. Berlin 1940, [3] 1964.

Neue Wege der Ontologie. In: Systematische Philosophie. Hg. von N. Hartmann. Stuttgart 1942, 199-311; separat: Stuttgart [5] 1968.

Philosophie der Natur. Berlin 1950, [2] 1980.

Teleologisches Denken. Berlin 1951, [2] 1966.

Aesthetik. Berlin 1953, [2] 1966.

Kleinere Schriften. 3 Bände. Berlin 1955-58.

Bibliografie

Ballauff, T.: Bibliographie der Werke von und über Nicolai Hartmann einschließlich der Übersetzungen. In: Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk. Hg. von H. Heimsoeth u. R. Heiss. Göttingen 1952, 286-312.

Buch, A.J. und P.: Bibliographie der seit 1964 über Nicolai Hartmann erschienenen Arbeiten. In: Nicolai Hartmann 1882-1982. Hg. von A. J. Buch. Bonn 1982, 326-344.

Wirth, I.: Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie. Berlin 1965, 141-48.

Literatură secundară

Baumgartner, H. M.: Die Unbedingtheit des Sittlichen. München 1962.

Buch, A. J. (Hg.): Nicolai Hartmann: 1882-1982. Mit einer Einleitung von Joseph Stallmach und einer Bibliographie der seit 1964 und einer Bibliographie der seit 1964 Hartmann erschienenen Arbeiten. Bonn 1982, [2] 1987.

Bulk, W.: Das Problem des idealen An-sich-seins bei Nicolai Hartmann. Meisenheim a. G. 1971.

Dahlberg, W.: Sein und Zeit bei Nicolai Hartmann. Frankfurt/M. 1983.

Grötz, A.: Nicolai Hartmanns Lehre vom Menschen. Franfurt/M. 1989.
Maliandi, R. G.: Wertobjektivität und Realitätserfahrung. Bonn 1966.
Patzig, G.: Symposium zum Gedenken an Nicolai Hartmann (1882-1950), Direktor des philosophischen Seminars der Universität Göttingen 1946-1950. Göttingen 1982.
Stallmach, I.: Ansichtsein und Seinsverstehen. Bonn 1987.
Wirth, I.: Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie. Berlin 1965.

Note

1 Gadamer, H.-G.: Philosophische Lehrjahre. Frankfurt/M. 1977, 22.
2 Gadamer, 1977, 21 et sq.
3 Heiss, R.: Nicolai Hartmann. In: Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk. Hg. Von H. Heimsoeth şi R. Heiss. Göttingen 1952, 18 et sq.
4 Hartmann, *MdE*, 6, 184 et sq. şi 318.
5 Hartmann, *MdE*, 183.
6 Hartmann, *MdE*, 182.
7 Hartmann, *MdE*, 44.
8 Hartmann, *MdE*, 44; ZGdO, 146 et sq.
9 Hartmann, *MdE*, 1.
10 Hartmann, *ZgdO*, 149 et sq.
11 Hartmann, *MdE*, 61 et sq.
12 Hartmann, *MdE*, 129 et sqq.
13 Hartmann, *MdE*, 182, 194 şi 320.
14 Hartmann, *MdE*, 322.
15 Hartmann, *MdE*, 324; Der Aufbau der realen Welt, 286 et sqq.
16 Hartmann, *MdE*, 198; ZGdO, 140. Compară cu Wirth 1965.
17 Hartmann, *ZGdO*, 49 şi 150.
18 Hartmann, *ZGdO*, 15 şi 141.
19 Hartmann, *MdE*, 204 et sq.
20 Hartmann, *MdE*, 284.
21 Hartmann, *ZGdO*, 40 et sq.

Poul Lübcke

Karl Jaspers: Filosofia existențialistă

De la psihiatrie la filosofia existențialistă

Karl Jaspers (1883-1969) a fost inițial psihiatru. Prima sa operă importantă, apărută în anul 1913, nu se înscrie în sfera cercetărilor filosofice, ci în cea a psihopatologiei, iar prima sa catedră (1916-1921) a fost de psihologie. Abia prin *Psychologie der Weltanschauungen* (Psihologia concepțiilor despre lume) (1919) apare în postura de filosof. Înscriindu-se în tradiția diltheyană și fiind influențat deopotrivă de teoria constructelor tipurilor ideale a lui Max Weber (1864-1920), Jaspers dezvoltă într-o interpretare originală o tipologizare a atitudinilor umane fundamentale și a imaginilor despre lume. Clasificarea sa era mai mult decât o simplă încartiruire a concepțiilor despre lume în diverse tipuri. Ea conținea totodată o critică indirectă a acelei încercări de a defini filosofia pornind de la un singur principiu, prin intermediul căruia poate fi indicat în mod neechivoc locul diverselor concepții despre lume în cadrul filosofiei.[1] Prin includerea unor teme de reflecție vechi, cum ar fi lupta, vina, accidentalul și moartea, el a vrut să evidențieze faptul că omul ajunge în cursul vieții sale în mod necesar în situații limită, în care rațiunea teoretică, în încercarea ei de a explica existența umană, este neputincioasă. Prin aceasta Jaspers readuce în filosofie un orizont problematic care fusese ani de zile refuzat de neokantianismul orientat intelectualist. Jaspers opunea acestuia o gândire care, situându-se în continuarea celei a lui Sören Kierkegaard (1813-1855) și a lui Friedrich Nietzsche (1844-1900)[2], își ia ca punct de plecare existența umană, pe scurt: un *mod existențial de a filosofa*.

După publicarea cărții *Psychologie der Weltanschauungen*, Jaspers a primit în 1921 un post de profesor de filosofie la Heidelberg. Prin prelegerile sale din anii '20 a contribuit la schimbarea imaginii Heidelbergului, cunoscut ca o redutabilă fortăreața a neokantianismului. În același timp, el a facilitat

receptarea operei lui Heidegger *Sein und Zeit* (Ființă și timp) (1927) care, la momentul apariției sale, a fost în mod eronat corelată cu filosofia existențială jaspersiană. În primii ani de profesorat, Jaspers nu a publicat vreo operă importantă din punct de vedere filosofic. În 1922 a publicat o carte despre Strindberg și Van Gogh, în 1923 *Die Idee der Universität* (Ideea de universitate), iar în 1931 o scriere de dimensiuni reduse: *Die geistige Situation der Zeit* (Situația spirituală a epocii). Abia în 1923 a apărut opera sa principală, în trei volume: *Philosophie* (Filosofia), al cărei titlu era deopotrivă neutru și ambițios. Același lucru poate fi spus despre titlurile unora dintre operele sale târzii, cum ar fi *Von der Wahrheit* (Despre adevăr) (1947) și *Die großen Philosophen* (Marii filosofi) (1957).

De la bun început, Jaspers a fost preocupat de marile probleme existențiale. Forța lui consta mai degrabă în deschidere și în patos moral decât în analiza detaliată, strictă. El întruchipa reprezentarea curentă despre filosoful existențialist, așa cum era aceasta răspândită în spațiul public până în anii '50 și '60. Această imagine era sprijinită și de temele pe care Jaspers le supunea atenției publicului larg. În *Die Schuldfrage* (Problema culpei) (1946) a încercat să afle cine este vinovat de ororile nazismului și ale războiului. El însuși a fost una dintre victimele nazismului: în 1933 a fost exclus de către administrația universitară, în 1937 i-a fost retrasă catedra de profesor, iar între anii 1938-1945 i s-a interzis să-și publice manuscrisele. El scrie despre această perioadă în autobiografia sa:

«Am trăit de-a lungul a mulți ani, împreună cu soția mea, această amenințare fizică împotriva căreia nu te poți apăra. Exterior, am scăpat nevătămați. Evacuarea era prevăzută pentru data de 14 aprilie 1945, după cum aflasem de la poliție pe căi ocolite. Alte transporturi avuseseră loc în săptămânile premergătoare. Pe 1 aprilie Heidelbergul a fost ocupat de americani. Un german nu poate uita că atât el, cât și soția sa, datorează viața americanilor, viață pe care germanii voiau să o nimicească în numele statului german național-socialist.»[3]

Imediat după sfârșitul războiului, Jaspers și-a reprimit postul anterior, dar l-a părăsit însă în 1948, când i-a fost oferită o catedră de filosofie la Basel. În anii următori a încercat într-un mod mai hotărât să-și concretizeze atitudinea sa filosofică existențialistă printr-un angajament moral-politic generos, așa cum se vădește în scrieri precum *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (Bomba atomică și viitorul omenirii) (1958) și *Lebensfragen der deutschen Politik* (Probleme vitale ale politicii germane) (1963).

Filosofie și știință

Ar fi o greșeală dacă l-am considera pe Jaspers un moralist sau un critic al culturii. Capacitatea lui de a include în dezbaterea filosofică probleme culturale și moral-politice este o consecință a modului său de a înțelege filosofia, așa cum este exprimat acesta în opera sa sistematică *Filosofia*. Potrivit acestui mod de a înțelege, filosofia se diferențiază de științele teoretice, precum fizica, biologia, psihologia, științele istorice și sociale, care au fiecare domeniul lor de cercetare particular. O trăsătură fundamentală a cunoașterii științifice este faptul că se concentrează asupra unui anumit domeniu al lumii, pe care îl supune unei cercetări validate metodic. Filosofia, în schimb, nu are un obiect delimitat, ci se ocupă de ființarea ca întreg și de poziția omului în cadrul existenței. Orice ne conduce la limitele și temeiurile existenței noastre poate dobândi relevanță filosofică. Atâta timp cât problemele culturale și cele moral-politice servesc acestei funcțiuni, ele sunt relevante din punct de vedere filosofic. O dată cu pierderea acestei funcțiuni, aceste probleme își pierd și relevanța lor filosofică, chiar dacă pot deveni obiecte ale cercetării științifice.

Diferența hotărâtoare dintre știință și filosofie rezidă în cele două tipuri de acces la ființă, fundamental diferite. Contrar lui Hartmann și lui Heidegger, Jaspers nu distinge terminologic între *ființare* și *ființa ființării*, ci vorbește pur și simplu de ființă, care poate fi experimentată în mod diferit. În concordanță cu tradiția fenomenologică, Jaspers distinge între diverse moduri de a fi, determinate de modalitatea de acces pe care o avem la acestea. Modurile de a fi care se deschid filosofiei atunci când aceasta caută să descopere limitele experienței noastre diferă de modul de a fi pe care îl are în vedere cunoașterea științifică atunci când tinde spre o explicare tot mai precisă a obiectelor caracteristice domeniului ei de cercetare. Ființa cu care au de-a face științele nu este *faptul-de-a-ființa-pentru-sine-însuși*, ci cu ființa obiectuală, cu *faptul-de-a-ființa-ca-obiect* pentru cunoașterea mea, adică o ființă care nu stă pentru sine însăși, ci pentru mine, o ființă ca simplă apariție (*bloße Ersheinung*).[4]

Avem de-a face cu această ființă obiectuală deja în experiența noastră cotidiană, în măsura în care a fi orientat intențional spre obiecte este o trăsătură fundamentală a conștiinței noastre. Jaspers numește acest „fapt-de-a-fi-orientat" *intenționalitatea* conștiinței.[5] Modul în care acesta înțelege conceptul de intenționalitate se diferențiază clar de celelalte definiții fenomenologice ale acestuia. Acolo unde Husserl nu ia nici o atitudine față de problema relației dintre fenomene (lucruri, obiecte) și lucrul în sine (adică

ființa independentă de experiența ființei) și acolo unde Hartmann consideră fenomenologia ca un prim pas pe calea spre un realism filosofic, Jaspers adoptă o poziție aproape kantiană, distingând între *a fi-pentru-noi* (ființa obiectuală, faptul-de-a-fi-obiect, fenomen empiric) și *a-fi-în-sine*. Potrivit lui Jaspers, ființa în sine a lucrurilor este principial inaccesibilă cunoașterii noastre. Orice încercare de a elucida ființa în sine este sortită eșecului, deoarece ține de cunoașterea umană încearcarea de a fixa cunoscutul ca subiect al cunoașterii. Ne-am înșelat, însă, de la bun început, în măsura în care ființa obiectuală nu este o ființă în sine, ci o ființă ca obiect, un fapt-de-a-fi-pentru-mine. Nici modul de abordare cotidian și nici cel științific nu pot cunoaște ființa în sine. Abia filosofia, care caută permanent să depășească (transceandă) atât experiența cotidiană, cât și cunoașterea științifică, ne poate conduce la faptul-de-a-fi-în-sine.

Ideea jaspersiană centrală gravitează în jurul acestei limite principiale. Nu există nimic în lumea aceasta care să nu devină obiect al cunoașterii noastre, dar tocmai din cauza obiectualizării nu poate fi cunoscut faptul-de-a-fi-în-sine. *Lumea* trebuie definită ca univers al existenței[6], în timp ce științele particulare pot fi înțelese ca expresie a unei gândiri orientate spre de lume. Oricât de detaliat ar analiza științele obiectele din interiorul lumii, acestea nu ar depăși, totuși, această limită. Ele acumulează cunoștințe mai vaste despre ființa obiectuală a lucrurilor, dar nu ajung niciodată la în-sinele lor: abia o filosofie care s-ar rupe de modalitatea curentă a obiectulizării și de gândirea orientată spre lume ar putea dobândi o cunoștință despre faptul-de-a-fi-în-sine.

Putem distinge patru domenii ale realității efective[7]: în primul rând *natura* anorganică, determinată de legi naturale riguroase; în al doilea rând viața ca *organism* (tot ceea ce este viu); în al treilea rând *sufletul* ca trăire și, în sfârșit, *spiritul* în calitate de conștiință reflexivă, orientată intențional spre obiectele din interiorul lumii. Diferitele sfere ale realității efective (analoge „regiunilor ființei" la Husserl) au fiecare propriile caracteristici, iar acest lucru face imposibilă reducerea realității obiective la o singură formă de ființă. De exemplu, dacă se încearcă înțelegerea complexei realități efective ca natură mecanică, determinată cauzal, atunci se ajunge la o imagine greșită despre celelalte trei sfere. Aceasta se întâmplă atunci când se admite, de pildă, că științele naturii ar fi „cele mai exacte", deoarece ele pot măsura și cântări. Se trece cu vederea faptul că documentele spirituale transmise sub formă de texte necesită o altă modalitate de acces decât, de pildă, cerul cu stele. În loc de a crede că diferitele domenii ale realității efective pot fi

reduse la unul singur (în forma unui materialism biologic sau mecanic sau în cea a unui idealism psihologic), trebuie înțeles faptul că spiritul *presupune* sufletul, iar acesta, la rândul lui, viața și natura anorganică. Acest lucru nu înseamnă însă că diversele domenii se pot înlocui reciproc.

În ciuda diferențierilor, aceste patru domenii au ceva în comun: ele țin de ființa obiectivă. Ființa obiectivă nu formează însă întreaga realitate: ea nu este identică nici cu ființa-în-sine, nici cu ființa subiectivă. Ființa subiectivă este caracteristică eului (ego-ului), pentru care obiectele se constituie ca obiecte. Științele au de-a face doar cu ființa obiectivă; tocmai de aceea nu pot da seamă de întreaga realitate efectivă. Eroarea pozitivismului este de a crede că ființa obiectivă este întreaga ființă și că științele pot în principiu să explice întreaga realitate efectivă. Pentru pozitiviști ființa subiectivă este deschisă psihologiei, sociologiei, stiințelelor istorice ș.a.m.d. Jaspers nu tăgăduiește că pozitivistul are dreptate atâta timp cât subiectul este privit în lumea empirică, ca obiect psiho-fizic. Ceea ce el contestă este că subiectivitatea este înțeleasă astfel deplin. Subiectul, ca obiect al științelor socio-umane, nu epuizează întreaga ființă subiectivă. Aceasta este principial mai mult și altceva decât ființa obiectuală, decât ființa obiectivă.

Datorită faptului că pozitivistul nu cunoaște decât ființa obiectivă, nu cunoaște nici un alt tip de enunțuri decât cele care pot fi argumentate ca obiectiv adevărate. Pozitivistul nu știe deci nimic despre acea *mirare* fundamentală, care-l caracterizează pe omul istoric. Fenomenele existențiale precum pasiunea, moartea, accidentalul, culpa, îndoiala și disperarea sunt fenomene care nu pot fi luate în serios de punctul de vedere pozitivist.[8] O boală mintală, de exemplu, este pentru un pozitivist doar un proces natural, care poate fi supus unei cercetări științifice obiective și care nu oferă nici un fel de ocazie pentru o reflecție subiectivă. Obiectivitatea pozitivistă, științifică se lovește în întâlnirea cu subiectivitatea de o limită care trimite dincolo de știință. Acolo unde obiectivitatea științifică este recunoscută în acest sens în limitele ei, dar unde se consideră totodată că o depășire (transcendere) a acestor limite este indispensabilă, abia acolo începe filosofia ca filosofie existențialistă.

Situațiile-limită și revelarea existenței

Eul care se orientează intențional spre obiectele din lume nu este el însuși un obiect. Eul (subiectul) este cu totul altceva decât a fi un lucru (un obiect):

ființa subiectivă nu este o ființă obiectivă. Dar dacă eul nu este obiect, atunci ce înțeles poate fi legat de ideea unui eu în genere? Partea principală a filosofiei lui Jaspers gravitează în jurul acestei întrebări.

Atunci când vorbim de un eu, trebuie, după Jaspers, să facem diferențierea dintre trei semnificații fundamentale.[9] În primul rând, cuvântul „eu" poate desemna așa-numitul *eu empiric* pe care-l cunoaștem din viața noastră cotidiană și pe care diversele științe îl transformă în obiectul cercetării medico-chirurgicale, psihologice, sociologice și istorice. Ca obiect al cercetării posibile, eul empiric nu este eul autentic, care este caracterizat tocmai prin faptul că nu poate fi privit ca obiect pur și simplu.

Cuvântul „eu" desemnează în al doilea rând subiectul (conștiința) pentru care ființa se poate înfățișa în sens obiectiv, reificat. Științele se orientează după ființa obiectivă și o discută în matematică, fizică, chimie, biologie, psihologie, sociologie, medicină, științe istorice și toate celelalte științe specializate, care au evoluat în decursul istoriei. Dar ele nu plutesc într-un spațiu vid. Știința, ca orice atitudine obiectivă față de realitate, presupune, la rândul ei, un om de știință care face din lume obiectul cercetărilor sale. Acesta are desigur un eu empiric, este un obiect în cadrul lumii, fiind determinat de premise biologice, psihice și sociale. Dar el nu este doar un eu empiric, un obiect posibil al cercetării, ci este, în același timp, subiect, conștiință, deci condiție pentru faptul că ceva poate în genere să devină obiect pentru o conștiință, pentru un subiect. Acest element subiectiv complementar obiectivității, această conștiință orientată intențional spre obiectele din interiorul lumii, nu este ea însăși un simplu obiect, ci este premisa faptului că în genere pot exista obiecte. Jaspers vorbește despre acest eu ca despre *conștiință în genere*. În calitate de conștiință orientată intențional spre obiecte, sunt asemeni oricărei alte conștiințe, care, asemeni mie, este condiție pentru ființa obiectivă. Aceasta înseamnă însă că eul meu poate fi substituit de orice alt eu orientat intențional spre obiectele din cadrul lumii. Atâta vreme cât prin cuvântul „eu" se are în vedere doar faptul că eul ca subiect nu este doar un simplu obiect pentru un subiect, nu este gândit individualul sau particularul din eul individual. Ființa de ordinul subiectului, ființa conștientă, este experimentată doar atunci când fac abstracție de obiectele din cadrul lumii și mă concentrez asupra propriului eu. Prin faptul că mă îndrept către propriul eu și *reflectez* asupra mea, mă experimentez ca subiect față în față cu un obiect. Prin aceasta am depășit orientarea intențională spre lumea obiectelor și am atins prin reflecția cu privire la mine însumi limitele

obiectivității. În această reflecție asupra mea însumi există însă o contradicție internă. Mă aflu, desigur, la limita obiectivității, dar numai prin aceea că mă transform într-un pseudo-obiect al conștiinței mele proprii. Aici avem de-a face cu un paradox care rămâne propriu oricărei reflecții de sine. Atunci când eu mă îndrept spre mine însumi și sunt reflectat de mine însumi, așa cum lumina este reflectată de oglindă, tocmai în acest moment, în care orientarea intențională spre obiect (intenționalitatea) este reflectată asupra eului, are loc o pseudo-obiectualizare a subiectivității mele. Subiectivitatea mea este experimentată ca atare, dar această experimentare anulează totodată caracterul de subiect al eului și-l transformă într-un pseudo-obiect.

Abia atunci când Jaspers corelează conceptul de *existență* cu cel de „eu", desăvârșește ruptura cu modul obiectualizant de a gândi privitor la eu. Eul ființător există ca unitate dintre eul empiric și eul ca atare, dar este în același timp altceva și mai mult decât aceasta. La prima vedere pare a nu fi relevant faptul că Jaspers distinge între eul existent și eul empiric sau reflexiv. Din punct de vedere lingvistic, cuvântul „existență" este doar o denumire preluată din latină pentru „Dasein". În limbajul comun se vorbește despre faptul că „există" aisberguri, iepuri, orologiul primăriei, blocuri sau state africane, pentru a exprima faptul că obiectele respective există. Cel ce vorbește despre un „eu care există" se referă mai întâi doar la faptul că eul face parte din acea categorie de obiecte care există efectiv și nu doar ca fantezii ale noastre. Având în vedere această semnificație a cuvântului „a exista" se poate spune, prin urmare, că eul empiric există. Pentru Jaspers, însă, conceptul de „existență" înseamnă mai mult decât doar a-fi-simplu-prezent sau ocurență.

Diferența dintre un eul care există și un obiect care există constă în faptul că doar eul are o relație cu propria existență și cu diferitele posibilități de a exista. Să considerăm, de exemplu, orologiul primăriei. Un astfel de obiect este creat la un anumit moment dat, montat într-un anumit turn al primăriei și utilizat un anumit număr de ani, după care se reîntoarce în vasul topitoriei. Orologiul primăriei are o anumită istorie, în care se petrec tot felul de lucruri, dar în care nu se întâmplă nimic în legătură cu care acesta „să-și facă griji". Orologiul primăriei aparține în totalitate ființei obiective și nu este în stare să se preocupe de propria-i „soartă" – mai precis spus: el nu are soartă, ci doar o existență care se întinde pe o anumită perioadă de timp.

Altfel stau lucrurile cu omul care a construit orologiul. El nu este doar un obiect existând printre altele, ci o ființă care se preocupă de propria

existență și de *posibilitățile* care sălășluiesc în această existență. Astfel, celui care toarnă clopotul i se deschid multiple posibilități. El poate decide asupra acestora prin alegere liberă. Bineînțeles că nu poate realiza toate posibilitățile, dar el este liber să facă ceea ce vrea, bineînțeles, în cadrul anumitor limite „necesare". Preluând terminologia lui Kierkegaard[10], Jaspers vorbește de faptul că omul este o unitate dintre *libertate și necesitate.*[11] În ciuda limitărilor pe care i le impune „necesitatea" (adică circumstanțele de ordin fizic, biologic, social și psihic), omul este liber să aleagă de pildă o altă compoziție a minereului sau să producă clopote de o calitate mai redusă, pentru a obține un profit mai mare. El poate alege însă posibilitatea de a urma idealurile meșteșugărești tradiționale. Orice ar alege, acestea au anumite consecințe pentru viața sa viitoare. Prin aceea că se raportează la propriile posibilități și alege liber între diversele moduri de viață, el contribuie la crearea temeiului propriei existențe. Tocmai de aceea această existență nu este doar ceva ce i se întâmplă, ci o soartă pe care el însuși o poate configura. Această relație liberă cu propriile *posibilități de existență* constituie specificul ne-obiectual al eului existent.

Modul de a înțelege obiectivator al omului sesizează doar eul empiric ca produs al circumstanțelor (necesare). Astfel, în științele istorice se susține că modul de viață al omului ar fi un produs al eredității (baza naturală fizic-biologică) și al mediului (condițiile social-economice). Omul este, desigur, dependent de circumstanțele vieții sale, dar el este întotdeauna mai mult decât un produs cauzal determinat de factori istorici. Spre deosebire de simplele obiecte, omul întreține o relație cu posibilitățile care i se deschid pe baza acestor circumstanțe, iar această existență posibilă constituie libertatea sa. Omul nu este doar un obiect istoric în spațiu și timp; în relația sa cu existența sa posibilă el este configurat de o *istoricitate* elementară[12], care îl diferențiază de simplele obiecte.

Libertatea caracteristică omului nu trebuie însă înțeleasă ca absență pură a cauzelor (indeterminare). Disputa tradițională asupra „libertății voinței" cade în greșeala de a obiectiva eul și de a-l privi apoi ca obiect care este fie determinat cauzal, fie liber (indeterminat). Aceasta este după Jaspers un mod greșit de a pune problema[13], care nu reușește să surprindă libertatea autentică (existența). Simpla absență a cauzelor nu face un obiect mai puțin obiectual. Libertatea însă nu poate fi un obiect cu anumite proprietăți, deoarece o astfel de determinare obiectuală a libertății ca ceva limitat ar anula-o. Tocmai de aceea libertatea nu poate deveni obiect al cercetării științifice, iar filosofia se înșeală atunci când, în zelul ei de a fi pe potriva

științelor exacte, încearcă să *definească* libertatea, deoarece orice determinare aduce cu sine o obiectualizare a celor definite care contrazice libertatea. Jaspers respinge și încercări ca acelea ale lui Scheler, de a găsi valori și scopuri obiective cărora libertatea trebuie să li se supună, deoarece libertatea nu are voie să utilizeze valori fixate anterior, ci trebuie să-și asume ea însăși răspunderea pentru fixarea acestora.

Filosofia trebuie să-i reveleze omului propria libertate, prin aceea că îl conduce în acel punct în care acesta experimentează propria posibilitate de a realiza libertatea printr-o acțiune determinată de voință. Această *revelare a existenței*[14] nu poate lua forma unei teorii obiective despre esența omului liber, deoarece nu există o astfel de esență. Metoda revelării existențiale trebuie să ia o cale indirectă, prin aceea că pornește de la situația umană concretă, parcurgând pas cu pas un domeniu obiectual, până se ajunge la acea limită dincolo de care nu mai există nici un obiect nou, ci doar posibilitatea de a te raporta la propria existență prin alegere liberă. În efortul său de a se face atent la situațiile în care putem vorbi de libertate, Jaspers indică spre așa-numitele *situații-limită*.[15] În contradicție cu situațiile obișnuite cum este cea a meșterului care produce orologiul primăriei, situațiile-limită sunt în principiu incontrolabile. Pus față în față cu moartea, suferința sau culpa, omul se află într-o situație în care orice plan dă în ultimă instanță greș. Aici avem de-a face cu libertatea proprie existenței umane și suntem confruntați într-o manieră radicală cu limitele ei. Noi ne realizăm pe noi înșine prin aceea că pășim în astfel de situații-limită pe deplin conștienți și este sarcina revelării existenței (a filosofiei) de a ne conduce în acel punct în care atingem libertatea și depășim lumea obiectivă (o transcendem), în acea situație în care ne raportăm la existența posibilă.

Ființa absolută

Datorită faptului că eul existent se raportează la posibilitățile sale pentru a-și configura viața în libertate, depășește lumea obiectivă și se experimentează pe sine ca ființă (*Sein*), care este mai mult și cu totul altceva decât ființa obiectualizată. Eul ca existent nu poate stărui în preajma acestei experiențe a libertății. Datorită faptului că se experimentează pe sine ca liber, cunoaște în același timp faptul că ființa liberă a eului nu este forma supremă de ființă. Prin libertatea sa, eul experimentează faptul că întreține o relație cu o ființă[16] care nu este nici de ordinul lui a-fi-în-sine, nici o ființă-

pentru-noi, nici ființa subiectivă sau ființa liberă proprie eului. Această ființă care depășește (transcende) nu doar ființa obiectivă, ci și ființa proprie eului, este numită de Jaspers „realitatea absolută" sau „Cuprinzătorul".[17]

În ce constă acest Cuprinzător poate fi aici doar sugerat. Cuprinzătorul este ca *ființă* absolută (deci necondiționată) temeiul pentru întreaga *ființă*. Dar ce înseamnă aceasta? În primul rând, Jaspers postulează faptul că se poate vorbi cu sens despre Cuprinzător; în al doilea rând, el încearcă să abordeze Cuprinzătorul din punct de vedere fenomenologic. Tocmai de aceea el nu vorbește de realitatea absolută pur și simplu, ci dorește să descopere acele experiențe care ne conduc spre această realitate.

Realitatea absolută trebuie înțeleasă ca pace, care poate fi doar bănuită atunci când te afli în interiorul diversității și scindării acestei lumi.[18] Nu trebuie să înțelegem greșit această idee. Realitatea absolută nu este ceva „supratemporal", „etern", care există în afara spațiului și timpului într-un repaus deplin. Ea este mai degrabă o pace care poate fi bănuită în interiorul curgerii istorice în care se află omul. Ca parte a istoriei, omul nu experimentează niciodată istoria ca un întreg încheiat, desăvârșit. Dacă vrea să-și facă o imagine despre această realitate, atunci aceasta trebuie să i se arate omului în concretitudinea sa istorică. În această concretitudine devine perceptibil faptul că în lumea aparent fragmentată există o coerență sau o *unitate*.[19] Despre această realitate absolută nu putem însă vorbi în același mod în care vorbim despre noi înșine sau despre obiectele din această lume, deoarece ea premerge în calitate de unitate și pace toate diferențierile și determinările, pe care noi le considerăm în viața cotidiană și în științe ca date în prealabil. Potrivit lui Jaspers, trebuie să exprimăm simbolic această realitate. Filosofia capătă astfel caracterul unei interpretări, prin faptul că descifrează simbolurile sau *cifrul* în care realitatea absolută este manifestă.[20] Orice interpretare este de la bun început incompletă, deoarece tacit noi considerăm cifrul realității absolute ca un obiect, pe care îl putem determina clar. Dar realitatea absolută este tocmai acel ceva care depășește atât ființa subiectivă, cât și ființa obiectivă (obiectuală). Filosofia ca interpretare a unui cifru este condamnată să spună întotdeauna mai mult decât poate fi de fapt spus. Filosoful nu poate deci niciodată să-și încheie filosofia sa într-un sistem filosofic, ci trebuie mereu să depășească limitele conceptibilității pentru a deveni atent la limitele gândirii. Deoarece el trimite în acest mod dincolo de sine însuși, spre o existență care nu poate fi cuprinsă de nici un sistem, filosofia este pentru Jaspers o apropiere, niciodată completă, de realitate.

Scrierile lui Jaspers

Allgemeine Psychopatologie. Berlin 1913. 4. und völlig neu bearbeitete Auflage. Berlin/Heidelberg 1946. Berlin/Heidelberg/New York [9] 1973.
Psychologie der Weltanschauungen. Berlin 1919. Berlin/Heidelberg/New York [6] 1971.
Die geistige Situation der Zeit. Berlin 1931. 8. Abdruck der im Sommer 1932 bearb. 5. Auflage. Berlin 1979.
Philosophie I-III. 1. Band: Philosophische Weltorientierung; 2. Band: Existenzerhellung; 3. Band: Metaphysik. Berlin 1932. Berlin/Heidelberg/New York [4] 1973.
Vernunft und Existenz. Groningen 1935. Neuausgabe München 1973, [4] 1987.
Nietzsche. Berlin/Leipzig 1936. Berlin/New York [4] 1974.
Existenzphilosophie. Berlin/Leipzig 1938. Berlin/New York [4] 1974.
Die Schuldfrage. Heidelberg 1946. Neuausgabe München 1987.
Von der Wahrheit. Philosophische Logik, 1. Band (die folgenden Bände sind nicht erschienen). München 1947, [3] 1983.
Der philosophische Glaube. Zürich 1948. München [8] 1985.
Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich 1949. München [8] 1983.
Einführung in die Philosophie. Zürich 1950. München [26] 1987.
(u. R. Bultmann): Die Frage der Entmythologisierung. München 1954. Neuausgabe München 1951.
Schelling. Größe und Verhängnis. München 1955. Neuausgabe München 1986.
Philosophische Autobiographie. In: Karl Jaspers. Hg. von P. A. Schilpp. Stuttgart 1957, 1-79.
Erweiterte Neuausgabe der «Philosophischen Autobiographie». München 1977, [2] 1984.
Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. München 1958, [7] 1983.
Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München 1962, [3] 1984.
Briefwechsel mit Hannah Arendt 1926-1969. München/Zürich [2] 1987.
Notizen zu Martin Heidegger. Hg. von H. Sauer. München 1989.

Bibliografie

Gefken, G. und K. Kunert: Karl Jaspers. Eine Bibliographie. Band 1: Die Primärbibliographie. Oldenburg 1978.
Rossmann, K.: Bibliography. In: The Philosophy of Karl Jaspers. Ed. Bei P. A. Schilpp. New York 1957 (germ.: Karl Jaspers. Stuttgart 1957).
Saner, H.: Bibliography der Werke und Schriften. In: Werk und Wirkung. Hg. von K. Piper. München 1963, 173-216.
–: Karl Jaspers. Reinbek 1970, 169-179 (Bibliographie).

Literatură secundară

Burkard, F.-P.: Ethische Existenz bei Karl Jaspers. Würzburg 1982.

–: Karl Jaspers. Einführung in sein Denken. Würzburg 1985.
Fuchs, F. J.: Seinsverhältniss. Karl Jaspers' Existenzphilosophie. Band I: Existenz und Kommunikation. Frankfurt/Bern/New York/Nansy 1984.
Gerlach, H.-M. (Hg.): Karl Jaspers. (1883-1969): Eine marxistisch-leninistische Auseinandersetzung mit Jaspers' philosophischem, politischem und medizinischem Werk. Halle (Saale) 1984.
–: Existenzphilosophie – Karl Jaspers. Berlin 1987.
Hart, D. (Hg.): Karl Jaspers: Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie. Stuttgart 1989.
Hersch, J.: Karl Jaspers: Eine Einführung in sein Werk. München 1980.
–(Hg.): Karl Jaspers: Philosoph, Arzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Gebursttag in Basel und Heidelberg. München/Zürich 1986.
Lengert, R. (Hg.): Philosophie der Freiheit: Karl Jaspers 23. Februar 1883 – 26. Februar 1969. Oldenburg 1983.
Neuenschwander, U.: Denker des Glaubens. Gütersloh 1985.
Oernek, Y.: Karl Jaspers: Philosophie der Freiheit. Freiburg/München 1986.
Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers. Hg. von K. Piper. München 1953.
Pieper, H.: Selbstsein und Politik: Jaspers' Entwicklung vom esoterischen zum politischen Denker. Meisenheim a. G. 1973.
Piper, K.und H. Saner: Errinerungen an Karl Jaspers. München/Zürich 1974.
Rigali, N.: Die Selbstkonstitution der Geschichte in Denken von Karl Jaspers. Meisenheim a.G. 1968.
Salamun, K.: Karl Jaspers. München 1985.
–(Hg.): Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens. München/Zürich 1991.
Saner, H.: Karl Jaspers. Reinbek 1970.
–(Hg.): Karl Jaspers in der Diskussion. München 1973.
Schilpp, P. A. (Ed.): The Philosophy of Karl Jaspers. New York 1957 (germ.: Karl Jaspers. Stuttgart 1957).
Schultheiss, J.: Philosophieren als Kommunikation: Versuch zu Karl Jaspers' Apologie des kritischen Philosophierens. Königstein/Ts. 1981.
Speck, J. (Hg.): Philosophie der Gegenwart. Göttingen 1982.
Thiel, M.: Karl Jaspers: Deutschlands Weg in die Emanzipation. 2 Bde. Heidelberg 1986.
Weauthier, F. W. (Hg.): Karl Jaspers zu Ehren: Symposium aus Anlaß seines 100. Geburtstags. Heidelberg 198.

Note

1 Gadamer, H.-G.: Philosophische Lehrjahre. Frankfurt/M. 1977, 202.
2 Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 419 et sqq.
3 Jaspers, Philosophische Autobiographie. In: Schilpp 1957, 49.
4 Jaspers, Philosophie I, 4 et sq.
5 Jaspers, Philosophie I, 7.

6 Jaspers, Philosophie I, 28.
7 Jaspers, Philosophie I, 104 et sq.
8 Jaspers, Philosophie I, 232.
9 Jaspers, Philosophie I, 13 et sqq.; Philosophie II, 46 et sq.
10 Kierkegaard, S: Sygdommen til doden, samlede waerker XI, Kobenhavn, 1905, 127 şi 148 et sqq. (1849); germ.: Die Krankheit zum Tode. Trad. E. Hirsch. Dusseldorf 1954, 8 şi 32 et sqq.).
11 Jaspers, Philosophie II, 125.
12 Jaspers, Philosophie II, 118 et sqq.
13 Jaspers, Philosophie II, 169.
14 Jaspers, Philosophie II, 9 et sqq.
15 Jaspers, Philosophie II, 203 et sq.
16 Jaspers, Philosophie III, 2.
17 În a sa «Philosophie» (1932) Jaspres vorbeşte de realitatea absolută, în «Vermunft und Existenz» (1935), «Existenzphilosophie» (1938) şi «Von der Warheit» (1947) o înlocuieşte cu termenul de «Cuprinzător».
18 Jaspers, Existenzphilosophie, 12 şi 69.
19 Jaspers, Philosophie III, 234 et sqq.; Existenzphilosophie, 65 et sq.
20 Jaspers, Philosophie III, 128 et sqq.

Poul Lübcke

Martin Heidegger: Filosofia ca interogare radicală

Despărțirea de filosofia de școală

Martin Heidegger (1889-1976) face parte din acea categorie de personalități care au oferit încă de timpuriu ocazii pentru plăsmuirea unui mit personal; în ciuda acestui fapt, viața lui publică a decurs fără evenimente, chiar provincial am putea spune. Născut și crescut la Meßkirch în Baden, el a studiat și a predat întreaga sa viață, cu excepția periodei sale de profesorat la Marburg (1923-1928), la universitatea din Freiburg. Heidegger dezavua congresele filosofice și, prin urmare, participa rar la ele. În rest, nu călătorea decât foarte rar, iar atunci când i s-a oferit în 1930 o catedră de profesor la Berlin, a refuzat-o, motivând că nu vrea să părăsească solul în care își are rădăcinile. Cunoscută este și atitudinea sa aproape entuziastă față de viața simplă, preindustrială – o simpatie care se vădea chiar și în vestimentația sa, care amintea mai degrabă de îmbrăcămintea modestă de duminică a unui țăran. Gadamer[1] relatează că a fost la Marburg martorul unei întâlniri între Nicolai Hartmann, întotdeauna impecabil ca ținută, îmbrăcat în costum negru, și Heidegger, în costum de schi; ambii erau în drum spre cursurile lor, iar Hartmann și-a exprimat nemulțumirea în ce privește aspectul exterior al lui Heidegger.

Erau la antipozi: Hartmann era o figură rece, rezervată; Heidegger, asemeni unui țăran de la munte, cu ochii întunecați, cu o constituție greoaie, având un temperament care, în ciuda stăpânirii de sine, amenința întotdeauna să scape de sub control. La acestea se adaugă privirea lui pătrunzătoare și seriozitatea sa plină de importanță, ce-și refuza orice glumă.

Acest bărbat mărunt, robust reușea să unească la cursurile și mai ales la seminariile sale un talent pedagogic cu unul lingvistic ieșit din comun, a cărui originalitate terminologică reușea să subjuge ascultătorii. Cunoscut

doar prin opera sa fundamentală, *Sein und Zeit* (Fiinţă şi timp) (1927), această trăsătură a lui Heidegger ar putea părea surprinzătoare. Terminologia este stranie, iar în plus textul este mult prea comprimat pentru a putea fi caracterizat drept pedagogic; la aceasta se adaugă aspectul bombastic, adeseori puţin argumentativ. În schimb, dacă sunt citite notiţele sale pentru cursuri, editate postum, se poate bănui modul în care s-a născut aparatul conceptual propriu, şi anume printr-o strădanie în vederea unei clarificări a întrebărilor filosofice fundamentale, cât şi modul în care cursanţii erau conduşi prin intermediul analizelor fenomenologice la rezultatele pe care Heidegger le-a sintetizat în *Sein und Zeit*.

Circumstanţele publicării au jucat, desigur, un rol important. Heidegger lucra încă din 1923 la opera sa, când decanul Facultăţii de Filosofie din Marburg i-a cerut să iniţieze cât mai rapid publicarea unui manuscris adecvat, deoarece Heidegger aştepta ocazia pentru a prelua catedra lui Hartmann.[2] Când manuscrisul a fost dat în 1926 la tipar – *Fiinţă şi timp* a apărut mai întâi în primăvara lui 1927 în *Anuarul pentru fenomenologie şi studii fenomenologice*, volumul VIII, editat de Edmund Husserl (căruia îi era dedicat cu „admiraţie şi prietenie") şi totodată separat într-o ediţie de sine-stătătoare - lucrarea nu era încă terminată, rămânând pentru totdeauna în stadiul de fragment. Din cele două părţi iniţial planificate, fiecare cu câte trei capitole, au apărut doar primele două capitole ale primei părţi.[3] În ciuda (sau poate tocmai din cauza) caracterului său neterminat şi a stilului său straniu, care nu era decât o copie palidă a prelegerilor lui Heidegger, cartea a devenit un mare succes, iar mitul creat în jurul filosofului retras la vestita cabană din Todtnauberg a crescut constant. Heidegger a fost considerat profetul angoasei şi al solitudinii insurmontabile a omului secolului XX, căutatorul sensului existenţei într-o lume desacralizată, dominată de tehnică.

În aprilie 1933 a fost ales în unanimitate rector al Senatului Universităţii din Freiburg. El a elogiat în vestitul său cuvânt de inaugurare zorile unei noi ere. Cât de departe mergea angajamentul său naţional-socialist este dificil de apreciat. La intrarea lui în NSDAP* (1933), el a pus condiţia să nu-i fie dată nici o funcţie în partid, şi, într-adevăr, nu a avut nici una. I s-au atribuit înclinaţii antisemite[4]; cu toate acestea, documentele cu privire la acest fapt rămân controversate, iar împotriva unor astfel de învinuiri pare a pleda faptul că Heidegger a întreţinut relaţii de prietenie cu câţiva

* National-Sozialistische Deutsche Arbeiterpartei (Partidul muncitoresc naţional-socialist german)

evrei (de exemplu cu Hannah Arendt și soții Szilasi). La aceasta se adaugă și faptul că unul dintre asistenții săi era pe jumătate evreu (Brock) și că mai mulți evrei își dăduseră doctoratul sau obținuseră titlul de lector (de ex. Löwith) sub îndrumarea lui. El a omis, în ciuda repetatelor somații, să îndepărteze cărțile autorilor evrei din seminarul său. În afară de aceasta, este de necontestat faptul că Heidegger a renunțat la funcția de rector datorită faptului că ajunsese în dispută cu ministerul culturii din cauza concedierii unui profesor de orientare social-democrată. Ministerul a solicitat o demisie argumentată politic, iar Heidegger și-a pus în joc poziția sa. Simpatia nutrită pentru național-socialism a fost, desigur, în prima instanță, urmare a unei convingeri național-socialiste, precum și a neîncrederii față de posibilitatea reală a democrației și a liberalismului. Pe de altă parte, speculațiile naziste în stilul lui Rosenberg erau străine de modul său de a gândi.

Cursurile lui Heidegger despre Nietzsche de la sfârșitul anilor '30 și începutul anilor '40 merg în cu totul altă direcție decât interpretările lui Nietzsche promovate de naziști. Pentru ei, Nietzsche era profetul libertății supraomului care, în calitate de stăpân al lumii, o supune liber de orice constrângere morală. Heidegger nu a acordat nici cel mai neînsemnat interes acestui tip de interpretare a filosofiei nietzscheene, tratându-l exclusiv din punct de vedere metafizic.

Vom căuta în zadar o atitudine politică explicit exprimată în opera filosofică heideggeriană. Spre deosebire de Jaspers, Heidegger a încercat de la bun început să traseze o graniță clară între filosofie, pe de-o parte, și politică și morală pe de altă parte. El considera opiniile politice o chestiune privată; potrivit viziunii sale, filosofia trebuie să fie neutră din punct de vedere politic și moral. Acest lucru nu exclude însă interpretarea criticii heideggeriene referitoare la anumite presupoziții antropologice ca o critică indirectă la adresa anumitor vederi politice. Nu există nici o îndoială în ce privește faptul că filosofia sa se află la antipodul viziunii despre o societate de indivizi responsabili și independenți, care, prin intermediul unui dialog liber de orice constrângeri, încearcă să se apropie de ideea unei societăți bune. O filosofie politică ce leagă ideile democratice și liberale de o astfel de variantă optimistă a unui umanism individualist este incompatibilă cu filosofia lui Heidegger. Mai puțin sigur este, în schimb, dacă imaginea lui despre om ar exclude și o variantă mai degrabă sceptică a individualismului, care, asemeni celei reprezentate de Popper, consideră democrația mai degrabă ca mijloc pentru înlăturarea unui guvern nepriceput, decât ca mijloc al

instaurării unui guvern ideal. Heidegger nu s-a exprimat cu privire la astfel de problemei nici înainte, nici după 1933.

Cu toate acestea, Heidegger a fost interpretat, atât înainte, cât și după război, prin intermediul unei grile morale, fapt ce a contribuit, fără doar și poate, la nașterea mitului personal. În special existențialismul se descria pe sine ca propovăduitor al reîntoarcerii la existența „autentică", interioară. Această interpretare moral-religioasă, „existențială", a lui Heidegger a fost abandonată astăzi de către cercetarea heideggeriană serioasă, dar ea se bucură însă în continuare de o anumită răspândire în prezentările populare ale filosofiei sale. Refacerea imaginii curente este îngreunată și de faptul că gândirea tânărului Heidegger este caracterizată de o serie de ambiguități profunde. Deși s-a ajuns de curând la concluzia unanimă că el nu ar trebui înțeles ca moralist, ci ca creator de ontologie, nu poate fi evitată dificultatea de a decide ce fel de ontologie profesează acesta.

Gândirea lui Heidegger este o despărțire de și, în același timp, o investigație profundă a tradiției filosofice. Este greu însă de întrevăzut cât de radicală a vrut să fie această ruptură. Printre „partenerii de discuție" invocați îi găsim pe presocratici, pe Platon, Aristotel, Kant și Husserl. Prin critica sa el a vrut să arate că există slăbiciuni și lipsuri importante în întemeierea ontologică a filosofiei tradiționale. Însă, această critică însăși este la rândul ei problematică și ambiguă. Heidegger a fost conștient de acest lucru. Acesta trebuie să fi fost și motivul obiectiv pentru faptul că *Sein und Zeit* a rămas neterminată. El vorbește despre o „cotitură" în gândirea lui, ce a intervenit în jurul anului 1930.[5] Aceasta nu înseamnă însă că Heidegger și-a declarat concepțiile de dinainte de 1930 ca fiind eronate. El recunoștea doar rar (pentru a nu spune: niciodată) că s-a înșelat în chestiuni filosofice sau politice. Dimpotrivă, el a realizat o „reinterpretare". Punctele de vedere timpurii nu au fost „greșite", ci etape necesare, premergătoare, în drumul spre clarificare. Pe de-o parte, Heidegger a recunoscut că *Sein und Zeit* ar fi în multe puncte ambiguă și neclară; pe de-altă parte, opera își păstrează caracterul inatacabil. Dacă ne gândim că Heidegger a evitat consecvent să răspundă criticilor săi contemporani, atunci nu este surprinzător faptul că disputa heideggeriană a rămas la nivelul celei din Germania anilor '50 și '60. Acest dogmatism se află într-o contradicție izbitoare cu cerința fenomenologică inițială de a merge „la lucrul însuși" – o cerință la care Heidegger n-a renunțat niciodată și pe care a preluat-o de la Husserl. Relația cu acesta este cheia pentru înțelegerea punctului său de pornire.

Relația cu Husserl

Fenomenologia solicită din partea filosofului să meargă „la lucrul însuși" și să înceteze să se mai ocupe cu etichete și indicații. Fenomenologul pornește de la ideea că avem un acces, mai mult sau mai puțin direct, la lucru și că, în acest acces direct la lucru, acesta se arată așa cum este în sine. Heidegger este în acest punct de acord cu Husserl. El definește noțiunea de *fenomen* ca „ceea ce se arată în sine", „ceea ce se revelează".[6] Lucrul are o modalitate originară de a se arăta și este sarcina fenomenologiei să facă lucrul să se arate în originaritatea lui, așa cum acesta se arată din sine însuși.[7] Un „lucru" poate însemna: o culoare, un obiect fizic, un animal, o stare de fapt, un număr, o cantitate sau o determinare esențială. În funcție de lucrul de care este vorba, acesta are modalitatea sa specifică de a se arăta. Modalitatea în care ni se arată nemijlocit o culoare este, de exemplu, alta decât cea prin care ne este accesibilă nemijlocit o stare de fapt. Fenomenologul trebuie să țină seama de aceasta și să clarifice aceste diferențe.

Și aici Heidegger este de acord cu Husserl, însă îi reproșează acestuia faptul că filosofia sa se întemeiază pe o serie de premise tacite, pe care el însuși nu le-a supus unei analize fenomenologice riguroase. Potrivit lui Heidegger, cea mai problematică dintre aceste premise este aceea că esența oricărui obiect îmi este accesibilă în același fel, în măsura în care îi pun existența „între paranteze", variind cu ajutorul imaginației obiectul de așa manieră încât fac abstracție, privindu-l, de tot ce este de ordinul individualului și accidentalului, pentru a ajunge la ceea este valabil în chip universal pentru orice obiect de tipul respectiv. Dar cel puțin un lucru se sustrage acestui acces: „Eul" însuși.

Husserl vorbește despre „Eul" sau despre „conștiința" pentru care obiectul se prezintă. În ce fel este însă dat acest Eu? Eul trebuie să fie el însuși un lucru care să poată fi cercetat fenomenologic. Trebuie să existe un acces la Eu, care să-l facă să apară nemijlocit. Dar poate fi conceput Eul ca un obiect între alte obiecte? Husserl tăgăduiește acest lucru și consideră în schimb Eul ca fiind identic cu unitatea fluxului conștiinței, în interiorul căruia obiectele sunt sesizate. Eul nu este un obiect pentru conștiință, ci „polul de identitate" pentru toate actele de conștiință care sesizează obiectele (vezi p. 102). Cu toate acestea, Husserl tratează Eul ca un obiect între alte obiecte, prin faptul că trece de la Eul individual la esența universală a Eului. Eul este astfel considerat ca obiect, a cărui necesară „cviditate" (esență) poate fi determinată, făcând abstracție de faptul că Eul există sau nu.

Aici intervine critica lui Heidegger. Potrivit acestuia, Husserl introduce o premisă tacită. Problema pe care o ridică Heidegger este: Cum putem şti dacă suntem îndreptăţiţi să întrebăm ce este un fenomen şi totodată să facem abstracţie de faptul că acesta există sau nu? Acest lucru este valabil desigur pentru un obiect fizic, dar este el valabil şi pentru un Eu? Un bloc de granit este un obiect fizic, care poate fi descris independent de faptul că există sau nu. Are sens să vorbeşti despre un bloc de granit de o anumită culoare, o formă dreptunghiulară şi o greutate de 17 tone; aparţine în mod necesar *cvidităţii* (esenţei) acestuia faptul că el are culoare, formă şi greutate – indiferent dacă există sau nu. Dar poate fi spus acelaşi lucru despre un Eu? Nu aparţine tocmai această fiinţă sau ne-fiinţă tocmai cvidităţii (*Was-sein*) mele?[8] Are sens să vorbesc despre o experienţă originară, nemijlocită a *esenţei* mele, independent de faptul că exist sau nu? Nu este mai degrabă adevărat că „esenţa"(cviditatea) Eului sălăşluieşte în existenţa sa?[9]

Întrebarea cu privire la ceea ce este un obiect vizează *proprietăţile* acestuia. Atât Husserl, cât şi Heidegger trasează o graniţă între proprietăţile *accidentale* (de ex.: faptul că blocul de granit este gri şi nu negru, că este dreptunghiular şi nu pătrat, că el cântăreşte 17 şi nu 32 tone ş.a.m.d.), care aparţin obiectului individual, şi proprietăţile *necesare*, esenţiale (de ex. faptul că blocul de granit are o anume culoare, o anume formă, o anume greutate, că este în timp identic cu sine însuşi ş.a.m.d.), care aparţin obiectelor de tipul respectiv. Husserl şi Heidegger concordă şi asupra faptului că este posibil să enumeri proprietăţile accidentale şi necesare ale unui obiect, independent de faptul dacă obiectul există sau nu. Ambii împărtăşesc părerea lui Kant, că existenţa nu este o proprietate (un predicat): dacă întrebăm cu privire la ceea ce este ceva, atunci nu există nici o diferenţă între o sută de taleri posibili şi o sută de taleri reali.[10] Cei o sută de taleri reali au aceleaşi proprietăţi ca şi cei o sută de taleri probabili; diferenţa constă exclusiv doar în faptul că primii există, cei din urmă însă nu.

Totuşi, în timp ce Husserl este de părere că diferenţierea între proprietăţile accidentale şi cele necesare, pe de-o parte, şi existenţă, pe de altă parte, este aplicabilă la toate lucrurile, Heidegger respinge valabilitatea acestei distincţii atunci când este vorba despre un Eu. Eul nu este un obiect care are anumite proprietăţi şi la care întrebarea privind existenţa poate fi pusă independent de întrebarea privind proprietăţile. Dacă Husserl şi-ar fi menţinut cerinţa iniţială de a include în fenomenologie doar ceea ce se arată prin acces direct la lucru, atunci ar fi sesizat acest fapt. Experienţa originară a mea însumi nu este experienţa unei cvidităţi, de a cărui existenţă pot să fac

abstracție. Experimentez faptul că este o trăsătură absolut necesară a ceea ce sunt faptul că mă *comport* ca și cum aș fi unul sau altul.[11] „Proprietățile" pe care le „posed" nu pot *exista* independent de faptul că mă raportez la existența lor. De exemplu, faptul „că mă odihnesc" sau că „sunt până peste cap de ocupat" sunt proprietăți ale mele. „Odihna" sau „activitatea proprie muncii" nu sunt însă proprietăți pe care doar le „posed". Eu mă pot odihni sau pot „fi" ocupat doar atunci când mă raportez la faptul că sunt în așa fel încât „exist" muncind sau odihnindu-mă. Relația mea cu propria cviditate aparține în mod absolut necesar de ceea „ce" eu „sunt". Este o trăsătură fundamentală a tuturor proprietăților mele faptul că le pot „avea" doar dacă mă raportez la faptul că ele există sau nu.

Accesul meu inițial la Eu nu este o contemplare obiectualizatoare, ci experiența atitudinii mele față de propria existență ca trăsătură fundamentală a tuturor acelor „proprietăți" care constituie Eul meu. Eul poate „avea trăsăturile" sale și poate „fi" doar atunci când se raportează la existența sa, la al său „fapt-de-a-fi-în-deschis" (Da-sein).[12] Pentru a scoate în evidență și din punct de vedere terminologic această trăsătură fundamentală, Heidegger propune să se renunțe la expresia „Eu", termen încărcat de întreaga moștenire a tradiției, și să se vorbească, în schimb, despre *Dasein*, care se poate deschide în vederea unei înțelegeri de sine doar în măsura în care se raportează la acest fapt de a exista.

Prin această introducere a conceptului de Dasein, Heidegger depășește gândirea husserliană. Dar locul de ruptură nu este clar. Pe de-o parte, Heidegger își înțelege filosofia ca o continuare a fenomenologiei husserliene. *Sein und Zeit* este dedicată lui Husserl, Heidegger raportându-se în această operă la mentorul său și subliniind că ambii sunt de acord în ce privește faptul că o „persoană nu este nici lucru, nici substanță, nici obiect"[13]. Pe de altă parte, fiecare urmează propria cale tocmai privitor la întrebarea „ce este" o persoană. Pentru Husserl, ființa unui om sau a unei persoane este acel ceva care se constituie într-o serie de acte de conștiință prin intermediul ego-ului transcendental. Heidegger[14] întreabă însă „ce este" acest ego transcendental însuși și cum se raportează acesta la faptul-de-a-fi-persoană? Husserl n-a găsit niciodată un răspuns clar la această întrebare și este semnificativ în acest sens faptul că volumul II din *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Idei pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică), apărut în 1913, care trebuia să trateze privitor la conceptul de persoană, n-a fost publicat în timpul vieții lui Husserl. Heidegger a găsit nesatisfăcătoare propunerea husserliană

ulterioară de a determina „ființa" Eului, acesta preferând prima ediție a *Cercetărilor logice* din 1900-1901 scrierilor husserliene târzii, deoarece în „Cercetări..." Husserl tratează încă cu privire la Eu. În schimb, scrierile târzii încearcă să ofere o determinare pozitivă a ceea ce este Eul.[15] Conceptul heideggerian de *Dasein* ia locul a ceea ce Husserl denumește „Eu", „conștiință" sau „persoană".

Critica lui Heidegger privind încercarea de a stabili *cviditatea* Eul-ui corespunde în linii mari raționamentelor filosofiei existențialiste, pe care le regăsim, de exemplu, la Jaspers. O altă consecință a rupturii sale cu Husserl ar fi și faptul că, după tăgăduirea valadității universale a distincției dintre „cviditate" și „faptul că ceva este", lui Heidegger i se deschide drumul unei interogări mai radicale, și anume dacă această distincție este în genere atât de clară după cum apare ea în chip nemijlocit. Spre finalul cărții *Kant und das Problem der Methaphysik* (Kant și problema metafizicii) (1929), Heidegger susține că:

«Putem vorbi, în cazul fiecărei ființări, de o cviditate și de faptul că aceasta este, de essentia și de existentia, de posibilitate și de realitate. Este aici „ființa" de fiecare dată același lucru? Dacă nu, atunci de ce ființa este scindată în ceea-ce-este și faptul-că-este? Există, oare, această diferențiere – prea lesne decisă – între essentia și existentia, așa cum există, de exemplu, câini și pisici, sau avem aici de-a face cu o problemă care trebuie în sfârșit pusă și care, evident, *poate* fi pusă doar *dacă se pune întrebarea: ce este ființa ca atare?*»[16]

Heidegger a ajuns prin aceasta la problema sa principală, întrebarea cu privire la *ființă*, în care întrebarea privind Dasein-ul este doar o etapă premergătoare. În același timp, Heidegger a conferit problematicii o dimensiune istorică cuprinzătoare, prin faptul că el, pornind de la Kant, se reîntoarce la distincția medievală dintre *essentia* (esența; ce-anume-este-ceva) și *existentia* (faptul-că-ceva-este). Dacă se vorbește despre „ce" este ceva, ca și despre „faptul că" ceva este, se vorbește despre ceea ce *este*. Ce se are în vedere aici prin „este" – sau, cum întreabă Heidegger: de la ce concept general al *ființei* plecăm atunci când distingem între „ceea ce este" o ființare și „faptul că" ființarea „este"? Este de netăgăduit faptul că putem opera aici o distincție. Problemele care se ridică aici sunt: de ce trebuie să distingem într-o asemenea manieră; este sau nu această distincție mereu aceeași; se întemeiază sau nu această distincție pe un concept în chip fundamental eronat al ființei ființării? Este diferența dintre „ceea-ce-este" și „faptul-că-ceva-este" de același fel ca și diferența dintre câini și pisici – și dacă nu, cum trebuie înțeleasă aceasta?

Această *întrebare cu privire la ființă* este pentru Heidegger cea mai importantă. În același timp, ea este și problema pe care filosofia o neglijează în cel mai înalt grad.

„Nu înțeleg câtuși de puțin", scria Husserl pe marginea exemplarului său din cartea lui Heidegger despre Kant, opunându-i propriul program filosofic:

«Pot chestiona orice ființare cu privire la „proprietățile", „relațiile" ei, cu privire la „esența ei generală" și îi pot opune această esență generală, exprimând-o ca pe ceva la care s-a ajuns în maniera participației (metexis), ca ceva sesizat unitar împreună cu toate ființările *posibile*, ființări care sunt variații ale sale. Pot sesiza fiecare ființare ca pe o "singularitate" a unei multiciplități reale sau posibile etc. Acestea sunt categoriile formale. Există proprietăți sau categorii așa cum există câini și pisici? – „sau ne aflăm aici în fața unei probleme, care în sfârșit trebuie pusă". Ce fel de problemă? Judecând ființarea într-o manieră directă și generală (și nu limitat la mundan, în măsura în care acesta nu este singurul posibil) pot obține ontologicul formal, iar judecând privitor la mundan pot obține formalul mundan (caracterul material). Aceste rezultate rămân, însă, nemulțumitoare. Relația dintre subiect și conștiință și cunoaștere generează dificultățile conceptuale moderne; ele nu se referă la o „ființă" mitică, ci la raportul de esență dintre ființare în genere și subiectivitate în genere, subiectivitate pentru care ființarea este. Aceasta conduce, așadar, la singurele probleme raționale formale.»[17]

Întrebarea privind ființa ființării, care pentru Heidegger este cea mai importantă problemă filosofică, este respinsă de către Husserl ca falsă întrebare. În locul ei, Husserl consideră că sarcinile principale ale filosofiei sunt: în primul rând, filosofia va trebui să analizeze ce trăsături de esență necesare posedă ființarea; pe de o parte, putem întreba privitor la trăsăturile formale de esență, care apar la orice ființare („ontologie formală"), iar pe de altă parte se poate întreba privitor la trăsăturile de esență care aparțin anumitor regiuni ale ființării („ontologie materială"). În al doilea rând, filosoful trebuie să analizeze raportul dintre ființare și conștiința („subiectivitatea") care experimentează și cunoaște ființarea. El trebuie să descrie ce acte de conștiință sunt necesare pentru ca o ființare să poată fi experimentată. Aceasta duce la așa-numita problemă a constituției cunoașterii, adică la întrebarea: cum se arată diferite tipuri de obiecte în modalități diferite pentru o conștiință și ce raport există între diferitele moduri de a se arăta (cf. p. 97).

Heidegger aduce drept contraargument observația că acest program filosofic conține două omisiuni fundamentale.[18] Pe de-o parte, analiza

esențială a ființării întreprinsă de Husserl nu poate niciodată rezolva întrebarea cu privire la ființă. Indiferent dacă se interoghează cu privire la esența formală sau cea materială a unei ființări, este mereu anticipat deja faptul că se distinge clar între esența ființării (*essentia*, adică ceea ce ființarea este în mod necesar) și existența (*existentia*, adică faptul că ființarea ființează în mod real). Pe această bază se întreprinde o analiză esențială făcând abstracție, în același timp, de întrebarea cu privire la existență. Se pleacă tacit de la premisa că existența este cunoscută și că întreaga ființare există în aceeași modalitate. De asemenea, se presupune tacit că raportul dintre existență și eviditate este cunoscut și neproblematic. Toate acestea, spune Heidegger, sunt inacceptabile din punct de vedere filosofic. Pe de altă parte, așa-numita analiză constitutivă este nesatisfăcătoare, pentru că nu interoghează privitor la caracterul ființei ego-ului transcendental. Prin aceasta Husserl riscă să trateze Eul ca pe un obiect oarecare, în măsura în care este și aici tentat să distingă, în mod principial, în aceeași manieră între „esența" și „existența" Eului, așa cum distinge între „esența" și „existența" oricărei alte ființări. În schimb, Heidegger pretinde ca filosoful să-și fixeze ca punct de plecare analiza Dasein-ului[19], care nu este altceva decât o pregătire pentru întrebarea cu privire la ființă. Orice analiză de constituție în maniera lui Husserl ar trebui să pornească de la o analiză a *Dasein-ului,* în care „faptul-de-a-se-raporta-la-sine-însuși" al Dasein-ului este problema centrală.

Potrivit lui Husserl, această deviere a modalității de chestionare este fatală. Analiza Dasein-ului realizată de Heidegger este pentru Husserl o recădere în atitudinea prefenomenologică „mundană". (vezi p.77) Ceea ce Heidegger numește „Dasein" este, potrivit lui Husserl, doar un alt cuvânt pentru „om", așa cum acesta apare în atitudinea „mundană", naturală. Sarcina unei analize fenomenologice riguroase ar fi însă tocmai aceea de a face abstracție de toate premisele „naturale", de pildă de faptul că eu exist ca om printre alte ființări precum obiecte, animale, plante ș.a.m.d. Dacă însă conceptul heideggerian de Dasein este identic cu cel de om, așa cum acesta se arată în atitudinea naturală, atunci Dasein-ul este ceva constituit, care presupune ego-ul constitutiv, transcendental.[20]

Husserl și Heidegger n-au reușit niciodată să ajungă la un consens asupra acestui punct. Husserl, care la începutul anilor '20, spusese cu mândrie: „Fenomenologia, adică Eu și Heidegger!"[21], s-a văzut nevoit, după apariția lui *Sein und Zeit,* să se distanțeze de asistentul său de mai înainte. Heidegger s-a simțit greșit înțeles de fostul său profesor, iar propria lui evoluție de după 1927 l-a îndepărtat tot mai mult de punctul de plecare husserlian. În

anii ’30 nu prea mai exista nici o legătură demnă de remarcat între cei doi. După pensionare, Husserl a pierdut contactul cu activitatea cotidiană universitară, iar Heidegger a preluat în câțiva ani locul celui dintâi, revenindu-i acum lui rolul de a da tonul în chestiunile de fenomenologie. Nu a fost vorba doar de o schimbare de generații, ci și de o ruptură.

Intenționalitatea Dasein-ului

A-l compara pe Husserl cu Heidegger este dificil nu doar pentru că au o concepție diferită privitoare la sarcina fenomenologiei, ci și datorită faptului că utilizează și o terminologie total diferită. De exemplu, expresia husserliană preferată, anume „intenționalitate”, nu apare de loc în *Sein und Zeit.* Abia manuscrisele cursurilor din anii ‘20, editate recent, ne oferă o idee despre cum a perceput Heidegger relația sa cu Husserl, precum și cu limbajul tradiției filosofice.

Heidegger se raliază la teza lui Husserl conform căreia orice percepție, orice reprezentare, gândire sau judecare este însoțită de faptul-de-a-se-orienta-spre-ceva, o intenționare a ceva.[22] Intenționalitatea este o trăsătură fundamentală a modalității mele de a-fi-în-deschis. Atunci când experimentez faptul faptului-de-a-fi-în-deschis, existența nu poate fi separată de ceea ce eu sunt, experimentez totodată că pot exista doar atunci când sunt orientat intențional spre un obiect din ambientul meu. Existența este o trăsătură fundamentală a ceea „ce” sunt; dar eu pot exista doar atunci când mă raportez la ființarea în întregul ei. Așa cum o trăsătură necesară a Dasein-ului meu este faptul că mă raportez la existența mea, tot astfel, eu nu pot exista ca ființare izolată, ci, dimpotrivă sunt orientat intențional spre ființarea în întregul ei. Eul nu este un „subiect” izolat față în față cu un „obiect” izolat, iar intenționalitatea nu este un „raport” mistic între un subiect și un obiect, care *stricto sensu* pot exista și independente unul față de celălalt. Deoarece Eul poate fi doar prin faptul că este în deschis (*da),* el trimite ca ființă în deschis (*Da-sein)* dincolo de sine însuși spre ființarea în întregul ei. Heidegger merge chiar până la a considera intenționalitatea principială a Eului ca temei pentru noul concept de „Dasein”, destituind, în același timp, conceptele tradiționale precum cele de „Eu”, „conștiință” sau „subiect” din rolul lor metafizic hotărâtor.[23]

Aici are loc o ruptură cu *teoria* tradițională a *cunoașterii*, așa cum o întâlnim la Descartes sau, mai târziu, la filosofi precum Dilthey, Hartmann[24]

și Jaspers. În mod tradițional se pleacă de la un Eu care ajunge la certitudinea de sine prin raportarea la propriile stări de conștiință. Întrebarea teoriei cunoașterii este identică cu problema legată de felul în care Eul poate să depășească sfera conștiinței și „să ajungă" la ființarea obiectivă, independentă de conștiință. Chiar și pentru un teoretician al cunoașterii ca Hartmann, care recunoaște intenționalitatea ca trăsătură fundamentală a conștiinței, rămâne încă o enigmă modul în care Eul conștient poate să meargă la sigur astfel încât ceea ce este vizat să nu fie doar ceva „subiectiv", ci să-i revină în mod faptic o existență obiectivă. Jaspers pune aceeași întrebare; dar, în timp ce Hartmann sfârșește într-un realism filosofic, Jaspers trage concluzia că nu cunoaștem niciodată ființarea *în sine,* ci numai modul în care ea este pentru *noi.* Răspunsurile sunt fundamental diferite, însă amândoi sunt de acord că întrebarea este pusă corect.

În acest punct începe critica lui Heidegger. Cum ajunge „conștiința" la lucrurile independente de conștiință, cum dobândesc părerile „subiective" valabilitate „obiectivă" – tot acest complex problematic al teoriei cunoașterii este respins de Heidegger. El susține că este o eroare să crezi că, din cauza că intenționalitatea (faptul de a fi orientat intențional) este o trăsătură fundamentală a „sferei conștiinței", a „subiectivității", ar trebui ca și obiectul intenționalității să fie ceva „de ordinul conștiinței", ceva „subiectiv". Dacă îmi reprezint, de pildă, poarta Brandenburg, nu mă las în voia reprezentărilor mele despre această poartă, ci sesizez poarta ca o ființare obiectivă, „independentă de conștiință". Desigur, am o serie de reprezentări, dar nu sunt orientat spre ele; desigur că mă pot înșela, dar acest lucru nu schimbă cu nimic din starea fundamentală de fapt. Pe de o parte, amintirile pot fi greșite și-mi pot reprezenta poarta altfel decât este ea în fapt; pe de altă parte, există mereu posibilitatea ca ceea ce mi-am reprezentat să nu existe deloc, de pildă atunci când îmi reprezint vechea sală de concerte Tivoli din Copenhaga, fără să știu că a fost bombardată în timpul celui de-al doilea război mondial. Din nou, acest lucru nu schimbă nimic din faptul că reprezentările mele eronate vizează în ultimă instanță poarta Brandenburg, respectiv vechea sală de concerte Tivoli din Copenhaga.

Sensul acestor raportări eronate rezidă în faptul că eu sunt orientat către o ființare, pe care ori mi-am reprezentat-o greșit, ori i-am atribuit în mod eronat o existență pe care n-o are. Atunci când fac astfel de greșeli „ocultez" ființarea[25]; dar această ocultare este posibilă doar datorită faptului că, în genere, mă pot orienta spre ființare și pot avea o părere despre aceasta. Doar datorită faptului că intenționalitatea mea este o „descoperire"[26] a ființării,

pot greși și pot „oculta" ființarea. Întrebarea sceptică a teoriei cunoașterii privind modul în care mă pot asigura întotdeauna împotriva greșelilor se rezolvă de la sine, deoarece condiția fundamentală pentru a comite în genere erori este faptul că sunt orientat către ființare, fiind, din această cauză, „întotdeauna deja dincolo" de sfera pur subiectivă. De aceea, Eul nu este în mod primar un „subiect" care se raportează la stările interioare ale conștiinței sale, ci o ființare care se raportează la existență și care poate exista doar în măsura în care este orientată intențional spre ființarea în întregul ei.

Intenționalitate și depășire

Dasein-ul este orientat intențional spre ființare în măsura în care o descoperă. Acest lucru poate avea loc în diferite modalități. Pot privi, de exemplu, statuia ecvestră a regelui Frederic al V-lea din piața palatului din Amalienburg, o pot rechema în memorie sau reprezenta, îi pot dori ceva, pot să emit o judecată privitor la ea etc. Sculptorul Saly a descoperit-o în propria-i modalitate, în măsura în care a creat-o. În schimb, altcineva poate s-o descopere distrugând-o. Statuia ecvestră revelează un întreg palier de forme posibile de descoperire, însă prezintă anumite limite. De exemplu, nu voi putea niciodată descoperi statuia ecvestră așa cum mă raportez la o figură geometrică. Pot privi și atinge o statuie ecvestră, nu însă o figură geometrică, care este o configurare ideală de puncte fără întindere, de linii nesfârșit de subțiri ș.a.m.d. Modalitatea în care poate fi descoperit un obiect fizic cum este o statuie ecvestră este diferită de modalitatea prin care putem descoperi figurile geometrice. Ce anume decide asupra felului în care ceva poate fi descoperit? Răspunsul trebuie să reiasă din ființare și din modalitatea în care ființează.[27]

În funcție de felul de ființare de care este vorba, există o diversitate a formelor de descoperire. Pentru a ști ce forme de descoperire sunt posibile, trebuie în consecință să am o comprehensiune preliminară despre felul de ființare cu care am de-a face. Pe scurt: fiecare *descoperire* a ființării se mișcă în interiorul unei *înțelegeri* a ființei ființării. Descoperirii ființării îi corespunde o deschidere pentru ființa ființării.

Aceasta poate fi înțeleasă în două modalități. În primul rând s-a clarificat faptul că Dasein-ul nu se orientează intențional doar spre ființarea ce trebuie descoperită; Dasein-ul depășește (*transcende*)[28] ființarea în măsura în care ființa ființării se deschide prin intermediul unei anumite înțelegeri a ființei.

În al doilea rând, fiinţa trebuie să se reveleze, pentru ca fiinţarea să poată fi descoperită. Diferenţierea dintre fiinţă şi fiinţare ce urmează de aici este numită de Heidegger *diferenţă ontologică*.[29] Dasein-ul se înţelege pe baza acestei diferenţe, deoarece fiinţa trebuie să fie deschisă Dasein-ului pentru ca acesta să se poată în genere orienta intenţional spre fiinţare.

Astfel am ajuns la a treia definiţie pe care Heidegger o utilizează pentru a caracteriza conceptul de Dasein. Mai întâi, prin Dasein se are în vedere o fiinţare care poate fi doar atunci când se raportează la propria-i existenţă. El trebuie înţeles ca o fiinţare care este orientată intenţional spre tot ceea ce fiinţează. A treia determinare este: Dasein-ul este fiinţarea care poate pune întrebarea privind fiinţa fiinţării.[30] Aceste trei definiţii nu se află doar accidental într-un raport reciproc, ci trimit una la cealaltă şi se precizează reciproc. În special definiţia a treia o determină pe prima. Dasein-ul este o fiinţare care trece dincolo de fiinţare şi căreia fiinţa fiinţării îi este deschisă. Prin intermediul acestei deschideri, Dasein-ul experimentează faptul că există diverse forme ale fiinţei, că modalitatea de a fi a unui obiect fizic diferă de cea a unei figuri geometrice şi că cele două modalităţi de a fiinţa ale celor două fiinţări sunt la rândul lor diferite de propria modalitate de fiinţă a Dasein-ului. Cu toate acestea, obiectelor fizice şi figurilor geometrice le este comun faptul că pot fi experimentate în mod fundamental în măsura în care devin obiecte ale observaţiei noastre.

Altfel stau lucrurile cu Dasein-ul. El este o fiinţare care nu poate fi descoperită în chip fundamental printr-o obiectualizare. El pretinde faptul ca raportarea la propria existenţă să fie inclusă în experienţa fiinţării. Aceasta înseamnă: Dasein-ul nu este doar o fiinţare care se raportează la propria-i existenţă, ci se raportează la fiinţa fiinţării în genere, în calitate de condiţie de posibilitate a propriei raportări la existenţă şi la restul fiinţării de care se diferenţiază.

„A fi la îndemână" şi „a fi prezent în chip inerţial"

Dasein-ul descoperă fiinţarea în măsura în care este orientat către fiinţare. Fără îndoială, Heidegger a preluat acest concept al faptului-de-a-fi-orientat-către" (*intenţionalitate*) de la Husserl; el se întreabă însă dacă Husserl a fost suficient de radical în analiza sa privind intenţionalitatea. Are Husserl dreptate când susţine că intenţionalitatea face posibil accesul originar la fiinţare şi că înţelegerea fiinţei, care întemeiază faptul-de-a-fi-orientat-către, este cea mai

originară? Heidegger îl critică pe Husserl în acest punct, încercând să demonstreze că există o modalitate mai fundamentală de a descoperi fiinţarea decât cea care se vădeşte atunci când Dasein-ul are în vedere fiinţarea, adică atunci când este orientat spre ea.

Câteva exemple ar putea ilustra diferenţa dintre Husserl şi Heidegger. Să ne imaginăm că tocmai fac curăţenie în locuinţa mea şi vreau să curăţ covorul de praf. Unealta potrivită pe care o folosesc în acest scop este aspiratorul. Punctul de vedere al lui Heidegger este că utilizarea aspiratorului este modalitatea originară prin care pot descoperi această unealtă. Indiferent de încercările pe care le fac pentru a afla sau pentru a-mi imagina într-o altă modalitate ce înseamnă cuvântul „aspirator", nu voi dobândi niciodată un acces mai originar la această unealtă decât cel pe care-l obţin prin folosirea lui. Dacă ne menţinem în sfera cerinţei fenomenologice de a merge „la lucrul însuşi", adică de a descrie fiinţarea aşa cum aceasta se arată nemijlocit prin acces direct la fenomen, atunci putem spune că aspiratorul, din punct de vedere fenomenologic, este ceea ce se arată a fi atunci când intră într-un context ustensilic. Un aspirator este o unealtă; el este un exemplu pentru acel tip de fiinţare pe care Heidegger îl numeşte *ustensil*.[31] „Ustensil" este denumirea pentru tipul de fiinţare care se arată în modul său cel mai originar atunci cînd o întîlnim într-o *utilizare*.

Husserl n-ar accepta o astfel de analiză. Pentru el, aspiratorul este o *fiinţare reală* care se arată în modul cel mai originar atunci când o *percepem*. Potrivit lui Husserl, am o experienţă originară ale aspiratorului atunci când îl privesc sau îl ating, *actualizând*-ul astfel *intuitiv*. Prin diverse percepţii aflu forma, culoarea, lungimea, robusteţea ş.a.m.d. a aspiratorului. Pe baza acestei actualizări intuitive pot furniza o descriere pură a fenomenului real, sub aspectul căruia se relevă aspiratorul. Pornind de la această experienţă, pot trece la descrierea lui ca un obiect ce ţine de o cultură, având de explicat funcţiile pe care acesta trebuie sau poate să le îndeplinească. Experienţa mea vizând aspiratorul ca obiect al unei culturi presupune, prin urmare, experienţa mea vizând aspiratorul ca obiect real. Mai exact: accesul meu direct la aspirator în calitate de obiect al unei culturi *se constituie* prin accesul meu nemijlocit la el ca obiect real. Se poate spune deci că ustensilul este o fiinţare constituită, care presupune fiinţarea reală.

Heidegger i-ar replica aici lui Husserl că nu este destul de consecvent în analiza sa fenomenologică. Husserl nu urmăreşte consecvent „lucrul în sine", aşa cum se arată nemijlocit ca fenomen. În loc de aceasta, el introduce în mod tacit o teorie potrivit căreia modalitatea nemijlocită prin care am

putea intra în contact cu o ființare constă în contemplarea directă a acestei ființări. Astfel, Husserl a acceptat ca punct de plecare *actul vederii,* făcând din el temeiul întregii fenomenologii. Modelul pe care Husserl îl are în vedere este, de fapt, destul de clar: orice obiect al percepției este fie prezent, fie absent. Eu mă pot îndrepta asupra unui obiect al percepției în modalități diferite, auzind de el, gândindu-mă la el, închipuindu-mi-l, aducându-mi-l aminte, văzând o reflexie a obiectului sau percepându-l împreună cu altceva – dar nici unul dintre aceste moduri de acces la el nu este atât de direct ca cel pe care îl dobândesc atunci când mă apropii de obiectul percepției și îl văd așa cum se arată în deplina sa intuitivitate.

Husserl transferă acest model asupra tuturor fenomenelor. Un fenomen poate fi dat mai mult sau mai puțin intuitiv, în măsura în care acesta devine mai mult sau mai puțin prezent pentru conștiință. Prezențializarea intuitivă este modalitatea cea mai originară prin care un fenomen se poate arăta. Accesul intuitiv la o ființare ca obiect prezent pentru o contemplare nemijlocită, dezinteresată, este modalitatea cea mai originară în care pot întâlni ființarea. Pe această bază se cristalizează conceptul de intenționalitate ca fapt-de-a-fi-orientat-către un obiect cu sens, mai mult sau mai puțin desăvârșit pentru eu. Potrivit lui Husserl, există tipuri diferite de obiecte ce necesită modalități de acces diferie, dar fiecare tip de obiect are modalitatea particulară de prezentificare intuitivă (*anschauliche Vergegenwärtigung*), aceasta din urmă fiind modalitatea lui originară de a se prezenta. Fenomenul este, pentru Husserl, aproape identic cu faptul de a fi dat intuitiv.

Aici intervine critica lui Heidegger. Husserl are dreptate când distinge între modalități de acces mai mult sau mai puțin directe la ființare, dar el se înșeală atunci când crede că prezentificarea inutitivă este întotdeauna modalitatea cea mai directă de a întâlni ființarea. Heidegger a încercat deja mai devreme să demonstreze că conceptul de fenomen accesibil prin intuiție este nesatisfăcător atunci când e vorba de experiența directă a Eului sau, mai precis, a existenței prin Eu sau prin existența însăși. Heidegger merge acum mai departe și afirmă că ar fi greșit să considerăm, chiar și în ce privește un fenomen atât de obișnuit precum un aspirator, că modalitatea de acces obiectivatoare, contemplativă, intențională este modalitatea de acces originară la acesta. Dimpotrivă, în măsura în care sunt în stare să utilizez aspiratorul ca *ustensil* pot apărea situații în care încep apoi să fiu interesat în a face din aspirator obiectul unei contemplări mai atente. Contemplarea intențională a unui obiect este posibilă doar pentru că Dasein-ul s-a aflat dintotdeauna într-o relație interesată, de utilizare, de preocupare cu ființarea. Despre această

preocupare[32] în modalitatea manipulării, a utilizarii se poate spune deci că este *constitutivă* pentru prezentificarea intențională, prin fapul că preocuparea în modalitatea utilizării constituie o *condiție necesară* a intenționalității. Heidegger nu contestă faptul că analiza husserliană a intenționalității își poate avea deplina îndreptățire atunci când este vorba de o orientare intențională obiectivatoare spre ființare; dar el este de părere că avem aici de-a face cu un caz limită al analizei mai cuprinzătoare a relației în modalitatea manipulării a Dasein-ului cu ustensilul care ființează.

Importantă este de aceea înfățișarea mai precisă a fenomenului numit ustensil. Heidegger pare a identifica uneori un ustensil cu un obiect de folosință[33], cu un instrument oarecare. Acest lucru se potrivește bine cu exemplul aspiratorului sau cu altele, date de Heidegger, cum ar fi cele referitoare la ciocan[34], unealta de scris, pana, cerneala, hârtia, suportul, masa, lampa, mobila, ușa[35], podurile, șoselele, instalațiile de iluminare[36] ș.a.m.d. Expresia tehnică „Zeug" (ustensil) apare deja în limbajul cotidian, atunci când e vorba de *Werkzeug* (unealtă), *Nähzeug* (unelte proprii cusutului) *Fahrzeug* (vehicul) etc. Pentru toate aceste unelte este specific caracterul lor util în vederea a ceva sau altceva. Heidegger denumește caracterul util al ustensilului, al său „în vederea a", *ustensilitatea*[37] instrumentului, structura sa de *ustensil*[38] sau *caracterul său de ustensil*[39].

Determinarea „ustensilului" ca instrument este doar o definiție premergătoare. O determinare mai precisă identifică ustensilul cu „ființarea cea mai apropiată cu care avem de-a face"[40]. Această definiție este decisivă din punct de vedere fenomenologic, deoarece definește „ustensilul" pornind de la modalitatea de *acces* pe care o avem în mod originar la ființare. Dar ea mai are încă un avantaj. În timp ce determinarea ustensilului ca instrument restrânge conceptul de ustensil doar asupra ființării produse de om, definiția nouă cuprinde atât ființarea produsă de o cultură, cât și cea naturală. De exemplu, Heidegger denumește soarele ustensil[41], pe care îl folosim ca atare atunci când dorim să determinăm cât este ceasul. Soarele nu este un instrument produs de om, ci o ființare naturală. Cu atât mai mult accesul nostru inițial la soare ar consta în a-l folosi pentru un lucru cum ar fi pentru calculul astronomic pentru determinarea orei exacte sau pentru localizarea corpurilor cerești.

Dar nu întreprinde Heidegger aici o „psihologizare" a ființării naturale? Nu este oare soarele doar un obiect fizic, cu un diametru de 1,4 milioane km, cu o temperatură la suprafață de 5700°C, o viteză de rotație la ecuator de aproximativ 24 zile ș.a.m.d.? Heidegger nu tăgăduiește toate aceste lucruri,

ci se întreabă ce *înseamnă* faptul că soarele are aceste „proprietăți". Răspunsul este – și aici Heidegger se situează pe aceeași linie cu Husserl – că o ființare, privită din punct de vedere fenomenologic, poate avea o semnificație pentru noi doar atunci când este posibil să descoperim ființarea în mod principial în această semnificație printr-un acces direct. În timp ce Husserl susține însă că putem avea un acces nemijlocit, dezinteresat, la soare, ideea lui Heidegger este că soarele are o semnificație pentru noi doar în măsura în care ne aflăm într-un raport interesat cu acesta. Din punct de vedere fenomenologic, aceasta înseamnă că soarele poate avea o semnificație pentru noi doar în măsura în care semnificația lui rezidă tocmai în faptul că poate fi descoperit într-o relație interesată. Semnificația pe care i-o atribuim ființării pe baza acestei relații nu este deci, în nici un caz, o „psihologizare" a ființării. În cazul în care trăsăturile „obiective" dintr-o ființare se arată principial doar atunci când suntem într-un raport de utilizare cu această ființare, ființarea poate *fi* doar ceea ce se *arată* a fi prin această folosire. Heidegger subliniază faptul că „structura ustensilică" a ființării poate exprima ființarea așa cum este aceasta „în sine"[42] și nu doar cum este în raport față de noi.

Un instrument este „la îndemână" atunci când îl folosim. Heidegger face referire la acest fapt când vorbește de *ustensilul la îndemână*[43]. În opoziție cu acesta se află ființarea „prezentă în chip inerțial". *Ceea ce este prezent în chip inerțial*[44] este ceea ce se arată în modalitatea de acces dezinteresată, contemplativă față de ființare – ceea ce, în tradiția filosofică, s-a interpretat până la Husserl ca fiind prototipul (paradigma sau instanța primară) a ființării, și anume un lucru (o „substanță"[45]) cu anumite proprietăți. Despre rolul pe care ceea ce este prezent în chip inerțial îl joacă în fenomenologia lui Heidegger, părerile sunt împărțite; el însuși spune foarte puțin despre aceasta. O interpretare posibilă ar consta în înțelegerea conceptului de ceea-ce-este-prezent-în-chip-inerțial ca un *concept-limită.* Ceea ce este prezent în chip inerțial este ființarea căreia i-a fost răpită orice semnificație. O realitate nemijlocită, pură, nu poate exista, pentru că este lipsit de sens să vorbești despre o ființare care și-a pierdut orice semnificație. În schimb, o ființare poate avea mai mult sau mai puțin caracterul de ustensil și deci poate fi mai mult sau mai puțin prezentă în chip inerțial, funcție de contextele de utilizare (de fapt, într-un sens mai larg, complexe ustensilice) în care intră. Una dintre semnificațiile soarelui este constituită prin întrebarea privind temperatura acestuia și aflarea acesteia prin măsurare. După Heidegger, astfel de măsurări pot fi întreprinse numai numai pornind de la un complex ustensilic și pragmatic care depășește simplul proces de măsurare. În raport cu acest

complex ustensilic mai larg, măsurarea izolată este un caz limită, despre care se poate spune că se *constituie* pornind de la contextul mai larg în care intră și în care deține un loc anume. Deoarece temperatura solară poate fi aflată numai prin măsurare, putem spune că ea anticipează deja complexul ustensilic mai larg, care abia el dă sens discursului despre temperatura soarelui. Același lucru este valabil pentru dilatarea sau masa soarelui. Toate proprietățile „prezente în chip inerțial" ale soarelui se referă de aceea la trăsăturile sale la îndemână ale soarelui. Trebuie să renunțăm deci la schema veche, conform căreia avem mai întâi natura, pe care apoi construim o lume a culturii. Natura poate căpăta o semnificație, adică natura poate fi, doar în măsura în care se presupune un întreg relațional de semnificații (semnificativitate)[46], care îi conferă sens și care o face să apară ca un caz particular al tuturor complexelor ustensilice care cuprind ființarea. Heidegger numește această semnificativitate și *lume*.

Conceptul de „lume" și Dasein-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume

Conceptul heideggerian de lume este fundamental diferit de cel al filosofiei tradiționale, care înțelege lumea fie drept chintesență a întregii ființări[47], fie a tuturor lucrurilor sau a tuturor stărilor de fapt, ca în opera timpurie a lui Wittgenstein[48]. Heidegger nu contestă faptul că conceptul tradițional de lume poate fi, fără doar și poate, folositor în unele contexte; el subliniază însă că propriul concept de lume include un fenomen mai fundamental decât cel uzual.

Un ustensil precum aspiratorul meu poate ființa doar atunci când trimite la o corelație funcțională (semnificativitate), prin care ustensilul primește abia o funcție sau o semnificație. Într-o lume în care n-ar avea nici un sens să faci diferența între un covor prăfuit și unul curat, ar fi tot atât de lipsit de sens să vorbești despre un aspirator. Contextul funcțional al aspiratorului nu este identic cu suma aparatelor care sunt utilizate pentru curățenia zilnică. Contextul semnificativ al „curățeniei" este, în schimb, o condiție pentru faptul că poți întreba în genere cu sens privitor la unelte de curățat și aparate ca aspiratoarele, cârpe de praf, obiecte de frecat ș.a.m.d. Este parte din semnificația aspiratorului faptul că acesta intră într-un context semnificativ al „curățeniei", iar acest context nu poate fi deci definit pornind de la aspirator, cârpă de praf, obiect pentru frecat ș.a.m.d. Contextul

semnificativ este „anterior”[49] ustensilelor separate în două modalități de a fi, care la Heidegger se contopesc într-un întreg: pe de o parte, complexul ustensilic contribuie la *definirea* semnificației ce i se poate atribui ustensilului izolat; pe de altă parte, contextul de semnificație este *constitutiv* pentru ustensilul izolat, deoarece omul poate experimenta ustensilul izolat numai pe fundalul unei înțelegeri a contextului de utilizare. Exprimat la modul general: Dasein-ul trebuie să se înțeleagă pornind de la acest complex de semnificativitate[50], în calitate de condiție a atribuirii unei semnificații ființării singulare. Un ustensil izolat de un altul pur și simplu nu există.[51] Fiecare ustensil este înglobat într-o utilizare, sau, într-un chip și mai general, într-o semnificativitate. Heidegger are în vedere tocmai acest fapt atunci când vorbește de *lume*.

Prin aceasta este pus temeiul pentru a patra determinare a ființării. Dasein-ul este în primul rând o ființare, care poate fi doar în măsura în care se raportează la propria existență. Dar acest lucru este posibil numai atunci când Dasein-ul se raportează și la ființarea diferită de el. A doua definiție afirmă că Dasein-ul este ființarea care se orientează intențional către ființare și care întreține o anumită relație cu ea. Dasein-ul se poate raporta la ființa proprie și poate întreține o relație cu restul ființării, deoarece Dasein-ul se înțelege pornind de la ființă. Cea de-a treia definiție afirmă că Dasein-ul este ființarea care poate pune întrebarea privitoare la ființă. La acestea se mai adaugă o a patra definiție: Dasein-ul este ființarea care „este-în-lume” și care se înțelege pe baza lumii (semnificativitatea). Prin acest a-fi-în-lume, Dasein-ul este capabil să interpreteze semnificația, care este legată de ustensilul singular în interiorul acestei lumi. Heidegger desemnează Dasein-ul ca *fapt-de-a-fi-în-lume.*[52]

Definițiile a treia și a patra ale Dasein-ului sunt strâns înrudite, în literatura de specialitate heideggeriană fiind încă controversată relația dintre ele.[53] În ambele cazuri este vorba despre faptul că Dasein-ul trebuie să depășească (transceandă) ființarea pentru ca ființarea să poată fi descoperită. Dasein-ul trebuie să fie deschis pentru ființă pentru a putea descoperi ființarea. (De exemplu, Dasein-ul trebuie să fie deschis pentru ceea ce este o mărime geometrică pentru a putea experimenta ceva de ordinul unei figuri geometrice.) În același mod, lumea (adică semnificativitatea) „în” care Dasein-ul se află, trebuie să-i fie deschisă acestuia, pentru ca Dasein-ul să aibă în genere posibilitatea de a descoperi ustensilul care se găsește în această lume. (De exemplu, Dasein-ul trebuie să aibă o cunoaștere cu privire la lumea informaticii pentru a putea înțelege semnificația fiecărei taste a unui computer). Heidegger

utilizează ocazional (în opera târzie) cuvintele *Sein* (ființă) și *Welt* (lume) ca și cum ar denumi același lucru și anume sfera semnificațiilor în cadrul căreia ființarea individuală își dobândește semnificația. Cel mai adesea însă el identifică lumea cu complexul de semnificații pe baza căruia Dasein-ul trebuie să se înțeleagă pentru a putea să se folosească de ustensilul la îndemână. Dasein-ul este „în" lume prin faptul că se înțelege pe sine pornind de la ființa care îi revine ustensilului la îndemână.

Dasein-ul nu este „în" lume în sensul că s-ar afla „în interiorul" ființării, împreună cu "reuniunea" (suma) întregii ființări, la fel cum, de exemplu, se află o cizmă veche „într-o grămadă" de lucruri vechi. Dasein-ul nu este „în" lume nici așa cum se află o muscă într-un pahar. Heidegger atrage atenția asupra faptului că *in* (în) nu avea inițial doar un sens spațial, ci provine din *innan* (a locui, a sălășlui).[54] În același fel ne exprimăm în limbajul cotidian, atunci când folosim expresiile a fi „în" nevoie sau a ajunge „într"-o situație neplăcută. Dasein-ul există doar atunci când se înțelege pornind de la situațiile „în" care se află, doar atunci când este deschis lumii în care este. Faptul-de-a-fi-în-lume este tocmai această deschidere comprehensivă față de lume.

Conceptul heideggerian de lume a fost adesea[55] comparat cu cel husserlian de *Lebenswelt*. Comparația este îndreptățită doar în măsura în care în ambele cazuri este vorba de o chestiune constitutivă. O examinare[56] mai atentă arată, însă, că această comparație este nepotrivită. Husserl subliniază faptul că lumea fizicii, pur științifică, descriptibilă geometric se întemeiază pe lumea vie preștiințifică, care presupune un acces la ființare în modalitatea percepției corporalului. Heidegger susține, în schimb, că, atât accesul științific la ființare, cât și cel în modalitatea percepției corporalului, presupun o relație de utilizare cu ustensilul la îndemână, și anume pe temeiul unei deschideri pentru semnificativitatea în care acest ustensil se integrează. Cu alte cuvinte, în timp ce pentru Husserl este important faptul că lumea științifică se revelează pornind de la lumea vie perceptibilă, lumea științifică se constituie pentru Heidegger, la fel ca și lumea vie husserliană, pe baza relațiilor de utilizare și de semnificație, relații care sunt pentru noi datul cel mai originar.[57]

Situare afectivă și comprehensiune

Faptul că Dasein-ul este în lume poate fi exprimat și prin sintagma: „Dasein-ul se află în lume", în măsura în care el se înțelege pornind de la lume. Pe

baza acestor expresii, Heidegger introduce o nouă terminologie filosofică, în măsura în care caracterizează Dasein-ul prin intermediul situării afective și al comprehensiunii.[58]

Prin *situare afectivă* el desemnează aspectul „pasiv" al felului de a fi al Dasein-ului. De exemplu spunem despre un reporter de televiziune că se află în centrul evenimentelor sau pot spune despre mine: mă simt bine în noua mea locuință. În ambele cazuri este vorba despre o persoană într-o situație dată, în care aceasta a fost aruncată. *Starea-de-aruncare*[59], după Heidegger, faptul că sunt remis în mod inevitabil circumstanțelor, este o trăsătură fundamentală a oricărei situații, indiferent de modul în care gândesc cu privire la ea sau dacă încerc să o modific. Cuvântul *situare afectivă* exprimă aceste două aspecte pasive ale modalității de a fi ale Dasein-ului: pe de o parte, faptul că Dasein-ul se află deja dintotdeauna într-o anumită situație, în care este aruncat, pe de altă parte, faptul că, prin situarea sa afectivă, Dasein-ul ia atitudine afectiv față de situație. Această latură a situării afective corespunde limbajului cotidian cazului în care ne interesăm, de exemplu, de starea cuiva, celui în care spunem că cineva este sensibil sau celui în care opinăm că un plan este bun.

Opusul „activ" al stării afective este *comprehensiunea.* O persoană nu este doar aruncată într-o situație, ea și reacționează la aceasta, în măsura în care o proiectează. Acest *proiect* este contrariul stării-de-aruncare, de aceea se poate spune despre Dasein că este „aruncat în modalitatea de a fi a proiectării".[60] Dasein-ul este starea-de-aruncare care proiectează, activitate și pasivitate, situare afectivă comprehensivă. Această structură dublă reapare în toate structurile care caracterizează Dasein-ul. Heidegger încearcă să exprime această structură dublă printr-o sintagmă cuprinzătoare care să stea pentru ființa Dasein-ului: a-și-fi-sieși-anticipat (*Sich-vorweg-schon-sein*) (în-lume) ca fapt-de-a-fi-în-preajma (ființării întâlnite intramundan).[61] Această structură este denumită și *grijă* (*Sorge*).

Dasein-ul este fapt-de-a-fi-în-lume în măsura în care se raportează la existența sa și în măsura în care semnificativitatea este temeiul oricărei deschideri.[62] Această structură complexă este impregnată la toate nivelurile de starea de aruncare ce proiectează, de situarea afectivă înțelegătoare a Dasein-ului.

Exemplele lui Heidegger ilustrează acest lucru. El ia cazul unei persoane aflate într-o situație în care simte *frica.* Acesteia îi poate fi frică de un câine care se îndreaptă spre ea, de un examen care se apropie, de rezultatul unui examinări medicale, de o concediere ș.a.m.d. Această frică este caracterizată[63]

printr-o serie de trăsături: în primul rând, prin înfricoșarea însăși, adică prin starea afectivă în care se găsește Dasein-ului. O stare afectivă nu este însă doar o stare psihologică izolată, ci ea trimite întotdeauna dincolo de sine însăși spre altceva. Astfel, există întotdeauna ceva de care mi-e frică, cum ar fi câinele, examenul, rezultatul unor analize medicale sau o concediere. În sfârșit, există și acel ceva pentru care mă tem, pentru mine însumi, de exemplu, atunci când mi-e frică de faptul că mă va mușca câinele, că examenul va eșua, că analizele vor descoperi un cancer sau că voi fi concediat. De ce-ul și pentru ce-ul fricii mele este un exemplu pentru modul în care experimentez situația mea în situarea afectivă. Dimpotrivă, reacția mea la această experiență, care este și ea parte din experiență, este un exemplu al comprehensiunii mele: eu n-aș putea experimenta situația mea ca fiind înfricoșătoare (în mod pasiv), dacă nu aș interpreta totodată obiectul fricii mele ca ceva care trezește frica (în mod activ). Această interpretare este o consecință, o „dezvoltare" a comprehensivității mele.[64] În mod analog: cum mi-ar putea fi frică dacă nu aș reacționa totodată la această situație și dacă nu m-aș decide să rămân locului, să fug, să mă resemnez, să accept confruntarea și să lupt? Desigur, există modalități diferite în care mă pot raporta la o situație, în măsura în care nu las lucrurile în voia lor, ci le pun în relație cu mine.

Frica este un exemplu al orientării intenționale spre ființarea cu care Dasein-ul întreține o anumită relație. Sau, pentru a folosi cuvintele lui Husserl, putem spune: frica (intentio) este îndreptată asupra obiectului fricii (intentum) sau, cum ar spune Heidegger: în situarea afectivă a fricii mă raportez la ființarea pe care o interpretez (înțeleg) ca fiind înfricoșătoare. Orice relație cu ființarea este una de situare și, totodată, înțelegătoare, în măsura în care Dasein-ul interpretează ființarea cu care se află într-o relație. Mai mult, Dasein-ul nu percepe situația în situarea afectivă doar ca fiind înfricoșătoare; în măsura în care Dasein-ul determină faptul dacă situația trebuie menținută sau modificată, el se raportează la propria existență. Atitudinea comprehensivă a Dasein-ului față de propria existență este contrariul experimentării situaționale a Dasein-ului.

Starea afectivă a fricii nu este singura formă a situării afective descrisă de Heidegger. Toate stările afective sunt caracterizate prin orientarea (intenționalitatea) lor sau, mai precis: ele sunt caracterizate printr-o relație cu ceea ce constituie obiectul stării afective. Dispoziții afective precum *teama*[65], sunt, în schimb, fără obiect. Totuși, în limbajul cotidian utilizăm sintagme precum „m-am temut că acest câine mă va mușca" sau „nu trebuie

să te temi atât de mult de examen, doar te-ai pregătit bine". Aceste expresii ne arată faptul că noi utilizăm aici cuvântul „frică" sinonim cu „teamă". Heidegger merge pe urmele tradiției filosofice continentale ce-și are ca punct de pornire filosofia lui Kierkegaard[66], care utilizează termenul de „teamă" pentru a desemna o stare afectivă lipsită de obiect. Teama însăși este un mod de situare afectivă; dar, spre deosebire de frică, teama nu are un obiect al său. Ideea lui Heidegger este că, în ce privește teama, nu îmi este teamă de un obiect, ci de faptul de „a-fi-în-lume ca atare"[67]. *De ce-ul* temerii mele este identic cu *pentru ce-ul* temerii mele.[68]

Semnificația exactă a acestei analize a temerii este controversată în literatura heideggeriană. Interpretarea tipică filosofiei existențiale acordă importanță faptului că de ce-ul și pentru ce-ul temerii, faptul-de-a-fi-în-lume și Dasein-ul ca atare sunt identice. Potrivit acestei interpretări, dispoziția afectivă încărcată de teamă (*Angst*) este un fel de stare prin care Eul (Dasein-ul) este eliberat de toate legăturile cu ființarea și remis cunoașterii de sine însuși, pe baza căreia poate să decidă cum vrea să existe și să se raporteze la lucrurile din lume. Teama îi permite Eului să se înțeleagă pe sine, prin aceea că se implică activ în viața sa. Această interpretare existențială a devenit populară în Franța de după război sub influența lui Jean-Paul Sartre și este încă larg răspândită în țările anglo-saxone (mai ales în SUA).

Dimpotrivă, o altă interpretare accentuează asupra faptului că pentru ce-ul fricii este un fapt-de-a-fi-în-lume, ba chiar că Heidegger ar fi susținut că pentru-ce-ul ar constitui *lumea ca atare.*[69] Prin teamă omul nu este doar smuls (ca la Kierkegaard) din activitatea suficientă sieși de a răspunde cerințelor vieții cotidiene, pentru a proiecta în libertate o nouă înțelegere a ceea ce omul intenționează în privința vieții lui. În teamă i se arată Dasein-ului faptul că toate semnificațiile pe care le atribuim ființării pe care o întâlnim se întemeiază, în ultimă instanță, pe complexul de relații pe care Heidegger îl numește lume. Dar prin aceasta devine clar și faptul că acest complex semnificativ nu este un „lucru" stabilit o dată pentru totdeauna, ci tocmai cadrul interpretativ care trebuie să facă toate „lucrurile" inteligibile. În teamă, cadrul interpretativ își pierde de la sine înțelesul și, cu aceasta, pierdem atât priza la ființare în general, cât și la noi înșine. Abia pe baza angoasei putem elabora o nouă înțelegere a lumii pentru a interpreta ființarea și pentru a ne conferi nouă înșine o anumită orientare în existență. Cu alte cuvinte: potrivit acestei interpretări, teama nu este doar o ocazie pentru a întreba cum vreau să-mi trăiesc viața, ci are o perspectivă mai largă, prin faptul că ridică întrebarea: Cum este în genere posibil să înțelegi

cadrele exterioare ale interpretării în interiorul cărora i se conferă fiinţării o semnificaţie sau alta. Situarea afectivă a angoasei înseamnă faptul că Dasein-ul este aruncat într-o situaţie în care este pus în faţa posibilităţii de a proiecta o nouă înţelegere a lumii.

Dacă teama este interpretată în acest al doilea sens, atunci semnificaţia ei propriu-zisă constă în faptul că ne aruncă într-o situaţie în care înţelegerea noastră a *fiinţei* fiinţării, cu care ne-am mulţumit până acum şi în care suntem aruncaţi, devine problematică.[70] Totodată, teama poate deschide fiinţa, prin aceea că ne oferă posibilitatea unui nou proiect pentru înţelegerea fiinţei. Conceptul de comprehensiune devine, prin această interpretare, conceptul central al filosofiei heideggeriene. Acesta nu mai este limitat, ca în *hermeneutica* lui Dilthey, la comprehensiunea-de-sine a omului şi cea a obiectivărilor culturale ale spiritului, ca termen contrar al explicaţiilor naive cu privire la natură. După cum am văzut, hermeneutica lui Dilthey porneşte de la faptul că avem o experienţă a noastră înşine prin spirit, deoarece spiritul ne este propriu, în timp ce natura rămâne ceva străin. De aceea, spiritul poate fi înţeles, natura, însă, doar explicată. Dimpotrivă, filosofia lui Heidegger porneşte de la faptul că deschiderea plină de teamă pentru fiinţă (sfera de semnificaţie) este o premisă a interpretării fiinţării, atât a celei spirituale, cât şi a celei naturale. În timp ce comprehensiunea hermeneutică este la Dilthey restrânsă la interpretarea fiinţării spirituale, filosofia heideggeriană este hermeneutică într-un sens mult mai fundamental. Deoarece toate formele de interpretare presupun deschiderea comprehensivă pentru fiinţa fiinţării, putem vorbi cu sens despre o *filosofie hermeneutică*, a cărei sarcină este de a surprinde această deschidere temătoare, comprehensivă.

Această interpretare a analizei angoasei heideggeriene este confirmată de prelegerea inaugurală pe care acesta a ţinut-o în aula mare din Freiburg la 24 iulie 1929. Heidegger s-a folosit de această ocazie pentru a schiţa programul său filosofic sau, mai exact, problema sa filosofică. Prelegerea *Ce este metafizica?* este remarcabilă prin structura sa elegantă şi modul de abordare pătrunzător; ea este accesibilă, însă, doar „specialiştilor". Heidegger reia aici firul conducător din *Sein und Zeit*, dar scoate în evidenţă mai pregnant perspectiva ontologică. Heidegger ia ca punct de plecare ştiinţele care ne învaţă, fiecare în felul ei, câte ceva despre un obiect sau altul, despre o fiinţare sau alta. Ştiinţele ne oferă diverse determinări a ceea ce este fiinţarea şi a ceea ce ea nu este.

Tuturor acestora le este însă comun faptul că sunt determinări *ale* fiinţării. Modalitatea, proprie ştiinţelor, de a accepta ca fiind de la sine înţeles

faptul că fiinţarea este dată, devine o problemă în filosofie. Aceasta trece dincolo de fiinţare[71] şi zdruncină familiaritatea cu care fiinţării i se atribuie sau i se neagă în cadrul ştiinţelor diverse determinări. Filosofia nu vrea să concureze cu ştiinţele, afirmând că una sau alta dintre consideraţiile asupra fiinţării este adevărată sau falsă – aceasta ar fi doar o nouă consideraţie cu privire la fiinţare – ci depăşeşte în mod radical fiinţarea, fixându-şi ca obiect al meditaţiei ceea-ce-nu-fiinţează[72], anume *nimicul* pur. Cum pot avea, însă, experienţa acestui nimic, dacă nu este o fiinţare asupra căreia să ne îndreptăm şi pe care să o determinăm? Prin *teamă*, răspunde Heidegger. Teama, căreia îi revine deja în *Sein und Zeit* o importanţă centrală pentru înţelegerea fiinţei, ne revelează nimicul, deoarece teama „ne ţine în suspensie".[73] Prin teamă devine limpede că toate determinările pe care i le atribuim fiinţării se întemeiază, în ultimă instanţă, pe o interpretare a fiinţei fiinţării, fără de care interpretările noastre ar fi inconsistente. Doar prin experienţa nimicului ca temei al tuturor determinărilor noastre, ele devin clare ca determinări.[74] Abia pe temeiul nimicului devine în genere posibilă experienţa fiinţării ca fiinţare, pentru că abia acum are importanţă diferenţierea între ceea ce „este" sau „nu este" fiinţarea.

În mod evident, acest nimic este contrariul a ceea ce Heidegger numeşte fiinţa. „Nimic" este o abreviere pentru „a nu fi", la fel cum „fiinţa" este o abreviere pentru „a fi".[75] Ideea lui Heidegger este că teama ne revelează faptul că ne aflăm într-o situaţie în care înţelegem ce este vizat prin diferenţierea dintre „este" (a exista, a fi într-un mod oarecare) şi „a nu fi" (lipsa existenţei, lipsa uneia sau a alteia dintre determinări). Numai pornind de la această premisă putem atribui, respectiv nega fiinţării, în situaţii concrete, existenţa determinărilor. În deschiderea angoasei pentru înţelegerea acestei diferenţieri dintre „este" şi „nu este" ni se oferă posibilitatea de a lua atitudine în acest fel faţă de opiniile ce ne-au parvenit prin intermediul tradiţiei.

Adevăr şi autenticitate

Analiza heideggeriană a situării afective şi a înţelegerii capătă importanţă şi pentru interpretarea *adevărului*. În mod tradiţional, conceptul de „adevăr" este legat de enunţuri, cum ar fi: „Maşina marca „Volvo" a vecinului meu este dotată cu un motor pe benzină". Ce înseamnă însă aici că enunţul este adevărat? Heidegger ia atitudine aici împotriva concepţiei vechi (ce ţine de teoria cunoaşterii), că un enunţ este adevărat atunci când între subiectul

cunoscător și obiectul cunoscut există o relație de adecvare.[76] Enunțul nu este însă adevărat pentru că unele „gânduri" din conștiința mea corespund cu ceva oarecare „din afară", din realitatea obiectivă, deoarece structura adevărului nu poate fi înțeleasă ca o *relație,* respectiv corespondența între două ființări simplu prezente: între „subiect" (cunoaștere), pe de o parte, și „obiect", pe de altă parte.[77] Această tradiție trece cu vederea faptul că Dasein-ul („subiectul") este dintotdeauna „afară", în preajma obiectului, prin aceea că interpretează această altă ființare, în măsura în care întreține o relație cu ea.

Enunțul despre mașina vecinului meu este simptomatic pentru această relație cu ființarea. Se afirmă că mașina este dotată cu un motor pe benzină. Această propoziție se adeverește când opinia cu privire la mașină, pe care o exprimă enunțul, *descoperă* obiectul așa cum este el însuși: „Faptul că enunțul este *adevărat* înseamnă că el descoperă ființarea în ea însăși."[78] Sensul enunțului nu este o reprezentare ce ține de imaginație, o reprezentare pe care o am în „în capul meu", care trebuie să concorde cu fizicul din realitatea obiectivă. Sensul său este *eo ipso* o opinie despre mașină, iar opinia mea cu privire la sistemul motorului - „opinarea" mea, cum ar spune Husserl - este deja „afară", în preajma mașinii. Adevărul enunțului constă în faptul că opinarea mea cu privire la mașină poate fi confirmată printr-un acces direct la mașină (sau prin relația pe care o întrețin cu aceasta). În cazul în care mașina merge dacă o alimentez cu benzină, învârt cheia în contact și apăs accelerația, atunci s-a arătat, prin intermediul relației mele utilizatoare cu ființarea, că acest lucru corespunde opinării mele despre ea. Prin aceasta și enunțul cu privire la motorul pe benzină al mașinii s-a dovedit a fi adevărat.

Heidegger a preluat această analiză a fenomenului adevărului de la Husserl. Refuzul heideggerian al definiției tradiționale a adevărului ca o relație specială între o reprezentare subiectivă și o realitate obiectivă corespunde cu observația lui Husserl că adevărul nu exprimă o „corespondență" între elementul psihic (în planul *intentio*) și cel fizic (în planul *intentum*). Heidegger este de acord cu Husserl asupra faptului că adevărul constă în corespondența dintre opinia cu privire la obiect și obiectul însuși. Însă, în timp ce Husserl concepe *intuiția perceptivă* ca fiind cea prin care obiectul poate fi întâlnit de noi în modul cel mai originar, așa cum este el în sine (ca fenomen), Heidegger susține ferm că ființarea, așa cum este ea în sine, o întâlnim în modalitatea cea mai originară în *relația de utilizare*. Pentru Heidegger, descoperirea perceptivă a motorului pe benzină al mașinii, pe care Husserl ar privi-o ca pe ceva primar, ar fi o descoperire ce provine din

modul experimentării automobilului atunci când îl utilizez. Dar aceasta nu schimbă nimic din faptul că structura de bază în interpretarea fenomenului „adevăr" este una și aceeași.

Heidegger depășește orizontul husserlian în măsura în care pune întrebarea cu privire la *condițiile de posibilitate* sub care o descoperire a fiinţării, de exemplu, în forma unui enunţ, poate fi numită adevărată. Fiecare interpretare descoperitoare a fiinţării presupune o deschidere înţelegătoare pentru fiinţa fiinţării. Atunci când spun că maşina vecinului meu este un vehicul care funcţionează pe benzină, eu furnizez o interpretare adevărată a fiinţării. Aceasta însă este posibilă doar pentru că mă pricep la autovehicule, la motoare pe benzină. Numai datorită faptului că sunt deschis faţă de lumea în care mă aflu pot conferi semnificaţie fiinţării, prin aceea că o interpretez într-un anumit mod. Abia pe acest fundal poate avea într-adevăr sens să întreb dacă interpretarea mea este adevărată sau falsă. Deschiderea mea pentru lume, altfel spus, pentru fiinţa fiinţării, este deci o condiţie de posibilitate a adecvării descoperirilor explicative ale fiinţării. Heidegger exprimă aceasta susţinând că o dată cu deschiderea Dasein-ului pentru fiinţă ajungem la fenomenul originar al adevărului.[79]

A fi deschis pentru fiinţă, a fi în modalitatea înţelegerii fiinţei, înseamnă a fi deschis pentru un domeniu al semnificaţiilor posibile de care pot face uz în interpretarea mea a fiinţării. Opusul acestei deschideri comprehensive este o închidere faţă de semnificaţiile posibile care ar fi putut intra în interpretarea mea a fiinţării. O persoană care vede pentru prima dată un automobil şi nu a avut niciodată contact cu o lume tehnicizată nu poate interpreta automobilul vecinului meu ca fiind un autovehicul pe benzină. Ce spune această persoană despre maşină nu e neapărat eronat, dar este în orice caz deficitar. Multe din semnificaţiile pe care le poate avea un automobil se sustrag înţelegerii acestuia. Comprehensiunea fiinţei este lipsită de întreaga dimensiune tehnică, pe care o considerăm în aşa-zisa lume civilizată ca ceva de la sine înţeles. Pe de altă parte, nouă ne pot rămâne ascunse anumite părţi ale automobilului datorită înţelegerii noastre tehnicizate a fiinţei, pe care prietenul nostru mai puţin luminat le poate sesiza. Aici ne lovim noi, şi nu el, de limite.

În măsura în care Dasein-ul este deschis unui complex de semnificaţii, ca o condiţie de posibilitate a interpretărilor adevărate sau false, se poate spune că Dasein-ul este *înadevăr*. În măsura în care Dasein-ul are înclinaţia de a exclude anumite complexe de semnificaţii şi, astfel, anumite posibilităţi de interpretare, se poate spune că Dasein-ul este în neadevăr.[80] Prin aceasta

nu se afirmă faptul că Dasein-ul spune din când în când ceva corect (că acea mașină este un autovehicul ce merge pe benzină) și altădată ceva greșit (că un Rolls-Royce este o căruță cu cai). Dimpotrivă, se spune că Dasein-ul deschide și închide, în același timp, aria de semnificație ce revine ființării.

Heidegger numește deschiderea comprehensivă a Dasein-ului pentru noi posibilități de semnificație ca fiind modalitatea *autentică* de a fi a acestuia, iar închiderea de sine față de posibilitățile de semnificație ca fiind *neautenticul* Dasein-ului.[81] Forma extremă a neautenticității este descrisă drept *cădere* a Dasein-ului.[82] Ceea ce Heidegger înțelege prin autenticitate și neautenticitate (cădere) este unul dintre cele mai controversate puncte ale disputei. Neclaritatea caracteristic heideggeriană se vădește în pasajul de mai jos despre „cădere" și „neadevăr" din *Sein und Zeit:*

„Din constituția de ființă a Dasein-ului face parte *căderea.* În primă instanță și de cele mai multe ori Dasein-ul este pierdut în „lumea" sa. Înțelegerea, ca proiect ce vizează posibilitățile de ființă, și-a barat sieși drumul. Absorbirea de către impersonalul „se" înseamnă domnia modului de înțelegere public. Ceea ce este descoperit și ceea ce este deschis ființează în modul distorsionării și al închiderii prin intermediul vorbăriei, curiozității și al ambiguității. Ființa nu este ștearsă din ființare, ci dezrădăcinată din aceasta. Ființarea nu este complet ascunsă, ci descoperită, dar totodată distorsionată. Ea se arată, însă, în modalitatea aparenței. Ceea ce a fost descoperit mai înainte se scufundă din nou în starea de distorsionare și starea de ascundere. „*Dasein-ul este potrivit constituției sale de ființă și ca urmare a căderii sale în neadevăr.*'"[83]

Fragmente de text stranii, aproape patetice, ca acesta, au dat naștere la interpretări extreme. Ele consideră autenticitatea ca o poruncă moral-religioasă, conform căreia omul trebuie să iasă din această stare a căderii și să trăiască într-un anumit mod „originar". Preferința lui Heidegger pentru viața simplă a țăranilor din Germania de Sud a contribuit, probabil, la această manieră de lectură. Din aceste considerente, *Sein und Zeit* a fost interpretată ca o carte pesimistă care cheamă la existența autentică, în opoziție cu decăderea timpurilor moderne. Această interpretare contrazice însă propria înțelegere a lui Heidegger[84]; în plus, ea nici nu a găsit vreun susținător printre exegeții serioși ai lui Heidegger. *Sein und Zeit* nu încearcă nici să ofere explicații din punct de vedere socio-istoric cu privire la modul în care oamenii trăiesc efectiv în anumite condiții culturale, nici nu oferă indicații normative despre cum ar trebui să trăiască aceștia. Cu alte cuvinte, cartea nu conține nici descrieri existențiele (*existentiell*), nici imperative existențiale. În

schimb, ea încearcă să descrie ce aparține cu necesitate ontologică ființei unei ființări înțelegătoare, care poate pune întrebarea privind ființa ființării. Heidegger numește *existențialii*[85] structurile necesare din punct de vedere ontologic ale Dasein-ului, iar analizele din *Sein und Zeit* pot fi denumite, deci, ca fiind existențiale (*existential*), nu însă existențiele (*existentiell*).

Chiar dacă acceptăm acest lucru, nu este încă nici pe departe lămurit ceea ce Heidegger are aici în vedere. Unele interpretări își iau ca punct de plecare determinarea căderii ca „fapt-de-a-fi-pierdut-în-propria-lume". Potrivit lui Heidegger, cuvântul „lume" este denumirea pe care tradiția ontologică o dă sumei întregii ființări care ne înconjoară[86] (spre deosebire de *lume* fără ghilimele, care desemnează sfera de semnificație, care ne permite să interpretăm ființarea). Faptul-de-a-fi-pierdut-în-propria-„lume" înseamnă, înainte de toate, a fi solicitat de tot ce se petrece în jurul nostru, fără a lua atitudine față de aceasta. Dasein-ul are, în acest caz, o relație superficială cu ființarea, el nu-și consacră gândurile sensului mai profund al vieții. În loc de a merge la temeiul lucrurilor, Dasein-ul preia părerile pe care impersonalul „se" le are, iar acest „se" ia treptat locul vieții individuale.[87] Prin faptul că Dasein-ul se declară mulțumit de această modalitate de a fi, el transformă orice discurs în vorbărie, orice interes originar în curiozitate plată și orice claritate în ambiguitate. Prin aceasta, viața devine neadevărată. Dacă această cădere trebuie oprită, Dasein-ul trebuie să se sustragă îndeletnicirilor sale neautentice (relația sa cu ceea ce este la îndemână) și din dependența sa față de ceea ce „se" spune. El trebuie în schimb să mediteze privitor la el însuși, prin aceea că se raportează la existența sa și ia poziție față de aceasta. Abia pe fundalul acestei luări de poziție „autentice", dobândite prin proprie strădanie, Dasein-ul poate dobândi un raport adevărat cu ceilalți și cu ceea ce este la îndemână.

Această interpretare a discursului despre cădere redă, fără doar și poate, o tendință fundamentală a operei heideggeriene timpurii, anume a face din raportarea Dasein-ului la existența proprie punctul de fugă al modalității de a fi a Dasein-ului. În ciuda acestui fapt interpretarea sugerată ridică o serie de probleme pentru că, în ultimă instanță, îl așază pe Heidegger într-o poziție destul de tradițională, care își ia drept referent subiectul. Una dintre dificultățile acestei interpretări constă în faptul că identifică neautenticul Dasein-ului (căderea) cu *ființa în preajma* ființării, în sensul unui raport utilizator cu ceea ce este la îndemână.[88] Dar, datorită faptului că raportul cu ființarea este o trăsătură fundamentală a Dasein-ului (un existențial), Dasein-ul ar fi așadar necesarmente în starea de cădere – și

necesarmente în neadevăr. Existența autentică ar fi posibilă doar ca retragere din „lume" și dedicare meditației. În aceeași direcție merge interpretarea relației cu celălalt. În măsura în care e vorba de însușirea adevărului, relația cu celălalt are o importanță secundară. Adevărul ar fi acel ceva pe care individul ar trebui să-l dobândească, iar concepția conform căreia omul ar putea afla adevărul numai prin colaborarea cu alții ar duce la cerința de a prelua doar opiniile impersonalului „se". Această interpretare extrem de punctuală contravine însă scopului lui Heidegger de a rupe orice legătură cu filosofia subiectivistă.

O interpretare alternativă trebuie să-și ia ca punct de plecare intenția lui Heidegger de a conferi deschiderii Dasein-ului pentru ființă statutul de trăsăturăfundamentală a Dasein-ului.[89] Dasein-ul se poate raporta la existența sa doar pentru că este în genere deschis pentru ființă. A fi deschis pentru ființă înseamnă a fi deschis pentru posibilitățile de semnificație, care devin posibile abia prin teamă. În teamă se reveleazǎ faptul că interpretările ființării care „se" acceptă în general nu sunt singurele posibile. Prin teamă se deschide un spectru de sensuri cu totul nou, care până acum a trecut neobservat și, cu aceasta, un șir nesfârșit de noi interpretări. A cuprinde aceste sensuri, a trăi cu ele și a le aplica în discuția cu ceilalți, precum și în interpretarea ființării, este expresia existenței propriu-zise. A da înapoi speriat din fața posibilităților de înțelegere și a te mulțumi cu ceea ce „se" opinează, aceasta este starea de neautenticitate, de cădere.

Conform acestei interpretări heideggeriene, nu raportul cu ființarea la îndemână constituie căderea. Opusul căderii nu este o retragere-de-sine-din-„lume" într-o pură interioritate. Căderea constă în faptul că noile posibilități de semnificație deschise de teamă nu sunt luate în serios. Autenticitatea nu este, deci, o retragere din „lume", ci înțelegerea faptului că orice ființare poate fi interpretată altfel decât se face în mod curent. Astfel concepția modernă curentă cu privire la natură, care încearcă s-o înțeleagă pe aceasta cu ajutorul conceptelor fizice, trebuie să fie înfricoșătoare, dacă „se" cunoaște doar o imagine teologică, vizând o finalitate al lumii. Unui om orientat doar spre tehnică trebuie să-i fie teamă atunci când îi devine limpede că interpretarea fizică și mecanică a lumii nu este singura posibilă, ci că se sprijină pe o comprehensiune limitată a lumii, care face abstracție de orice interpretare care caută să perceapă natura ca o totalitate însuflețită. Cineva care gândește doar în categorii biologice nu va mai culege niciodată flori în excursie, iar în momentul în care înțelege că Dasein-ul este mai mult decât fotosinteză și biochimie, simte teama, pe care o poate estompa căutând refugiu în

frazeologii superficiale și generale, care dizolvă orice discurs autentic în ambiguitate.

Relația noastră cu celălalt se dovedește astfel a nu fi subordonată căutării adevărului. Dacă ființa se relevă într-o modalitate originară prin faptul că doi sau mai mulți oameni trăiesc împreună teama, deschizându-și prin aceasta o nouă sferă de semnificații a ființării, atunci această colaborare este una *autentică,* colaborare care cere un conținut căderii și puterii impersonale ce determină opiniile lui „se" despre Dasein. Pentru Heidegger, elementul decisiv nu este faptul că Eul se izolează de ceilalți; aceasta nu este nici o condiție necesară, nici una suficientă pentru dobândirea adevărului (a autenticității). În anumite circumstanțe, o astfel de izolare poate chiar să dăuneze acestei năzuințe spre adevăr. Decisiv este, în schimb, dacă raportarea la celălalt revendică sau împiedică înțelegerea ființei – sfera de semnificație –, în interiorul căreia ființarea se poate abia revela.

Adevărul și istoria ființei

Cartea lui Heidegger apărută în anul 1927 sub titlul *Sein und Zeit* era planificată doar ca primă parte pregătitoare a unei opere care trebuia să se ocupe de ființă *și* timp, dar a rămas, însă, neterminată. În anii imediat următori publicării lui *Sein und Zeit*, Heidegger a publicat cartea sa despre *Kant și problema metafizicii* (1929), prelegerea sa inaugurală *Ce este metafizica* (1929) și articolul *Despre esența temeiului* (1929). Continuarea lui *Sein und Zeit*, în care Heidegger intenționase să trateze problema ființei și nu doar problema modalității de a fi (existenței) Dasein-ului ca pregătire pentru întrebarea cu privire la ființă, nu a apărut însă niciodată. Heidegger a conceput schițele unei atare continuări, dar n-a fost mulțumit de rezultate și le-a ars. Aici se adaugă faptul că gândirea lui Heidegger a luat după 1930 o altă direcție, departe de punctul de pornire din *Sein und Zeit.* Această cotitură în gândirea sa nu înseamnă o renunțare la problema ființei, ci, dimpotrivă; dar această problemă a luat altă formă.

După *Sein și Zeit,* Heidegger n-a mai publicat nici o carte având aceeași coeziune sistematică ca opera fundamentală din anul 1927. S-a rezumat doar la articole, reunite în volume ca *Der Feldweg* (Drumul de câmp) (1953), *Holzwege* (Poteci de pădure) (1950) și *Wegmarken* (Repere pe drumul gândirii) (1967). Titlul acestora sugerează deja că Heidegger și-a perceput gândirea de mai târziu mai degrabă ca o serie de încercări,

care ar putea servi în orientarea altora sau care ar putea conduce într-un ţinut nefertil. De aceea, a vrea să oferi o sinteză a gândirii sale târzii cu privire la fiinţă este o încercare hazardată. Câteva cuvinte-cheie ar putea fi însă clarificate.

În *Sein und Zeit* se opun două curente fundamentale: pe de o parte, o tendinţă *subiectivistă* (tipică pentru „filosofia existenţei"), tendinţă potrivit căreia relaţia cu propria-i existenţă trebuie înţeleasă ca trăsătura determinantă a. Dasein-ului; pe de altă parte, o tendinţă tipică *filosofiei fiinţei*, potrivit căreia raportarea Dasein-ului la propria existență este considerată drept etapă a deschiderii mai fundamentale pentru fiinţă (sfera de semnificație pentru întregul fiinţării, inclusiv cea a Dasein-ului însuşi). În opera heideggeriană târzie această înclinaţie spre o filosofie a fiinţei este prioritară în raport cu tendinţa existenţialistă. Totodată, Heidegger încearcă să dezvolte o altă filosofie privind fiinţa şi înţelegerea fiinţei decât cea care pare a sta la baza lui *Sein und Zeit*. Acest lucru pare complicat, înţelegerea acestui plan nefiind simplificată nici atunci când Heidegger încearcă – destul de rar – să clarifice momentul în care renunţă la punctele de vedere din *Sein und Zeit*, le interpretează sau le reia.

Un exemplu în acest sens sunt consideraţiile lui Heidegger privitoare la „existenţă"[90]. O propoziţie ca „omul există" este tradusă prin „Omul este acea fiinţare a cărui fiinţă este privilegiată, în fiinţa ei, tocmai prin situarea ei fermă deschisă în starea de neascundere a fiinţei."[91] „Existenţa" omului este expresia modalităţii de a fi ec-static a omului, în măsura în care omul există ca Dasein[92] şi se situează întru fiinţă, în măsura în care omul este deschis pentru fiinţă. Această interpretare tendenţioasă a cuvântului „existenţă" este însoţită de o interpretare a angoasei, interpretare ce vine dinspre filosofia fiinţei.[93] Toate interpretările existenţialiste ale fenomenului angoasei sunt acum abandonate, accentuându-se asupra faptului că teama revelează fiinţa ca ceva radical diferit de toată fiinţarea. În timp ce în *Sein und Zeit* este destul de ambiguu statutul pe care îl deţine lumea revelată prin teamă, Heidegger susţine în opera târzie că lumea este identică cu starea de deschidere a fiinţei.[94] Lumea este deschiderea luminatoare a fiinţei în care se află omul prin faptul că există ca fiinţă-în-lume.

Această încercare de a fixa terminologic deschiderea Dasein-ului pentru fiinţă nu este nimic nou şi ar putea conduce la părerea că opera heideggeriană târzie se deosebeşte de cea timpurie doar prin faptul că a accentuat într-o mai mare măsură interpretarea Dasein-ului potrivit filosofiei fiinţei. Aceasta însă nu este adevărat, căci mai intervine ceva cu adevărat nou. Original este

– printre altele – faptul că ființei îi revine o istorie, astfel încât Heidegger poate vorbi acum de o *istorie a ființei.*

Că natura are istorie, de la amibă, maimuță și până la om, este un fapt binecunoscut. În mod asemănător, putem vorbi de *istoria lumii*, de la omul epocii de piatră la echilibrul superputerilor. Heidegger accentuează acum asupra faptului că nu doar ființarea individuală are o istorie, ci însăși ființa ființării. Această istorie a ființei este caracterizată printr-o cădere progresivă, care ar consta în faptul că ființa s-a ocultat succesiv. De la presocratici (Anaximandru și Heraclit) problema ființei a trecut din ce în ce mai mult în plan secund în favoarea preocupării pentru ființare. Istoria ființei este, așadar, *istoria uitării* progresive a ființei.[95] Deja la Platon și Aristotel poate fi constatată această cădere, în măsura în care problema ființei trece în plan secund în favoarea problemei ființării supreme. Ființa este interpretată în lumina ființării supreme, înțeleasă ca idee eternă (Platon), Unul (Plotin), monadă (Leibniz), absolut (Hegel) sau voință de putere (Nietzsche). În timp ce problema ființei vizează deschiderea unei sfere de semnificație care poate face ca diversitatea ființării să se deschidă în specificitatea sa, tradiția metafizică concepe întregul ființării pornind de la această ființare supremă. Această tendință *reducționistă* a tradiției metafizice se intensifică la Hegel, la care are loc și dizolvarea ei. Aceasta atinge punctul culminant la Nietzsche, privit ca ultimul metafizician, ultimul gânditor al Occidentului.[96] Gândirea heideggeriană poate fi privită ca o încercare de a pune din nou problema ființei, însă pornind de la istoria căderii, istorie aflată în desfășurare de la Platon încoace. Gândirea lui Heidegger nu este deci doar o nouă filosofie printre altele, ci are propria ei semnificație potrivit istoriei ființei.

Pentru a putea intui direcția vizată de discursul heideggerian privind istoria ființei și uitarea ființei este important să reținem că pentru Heidegger ființa este întotdeauna legată de înțelegerea ființei. Așa cum pentru Heidegger are sens să vorbești despre ființare doar atunci când aceasta poate fi descoperită, tot astfel are sens să vorbești despre ființă doar atunci când, printr-un acces comprehensiv la ființă, este posibil să fii deschis pentru ființă. Aici își află gândirea heideggeriană punctul culminant: limita principială a comprehensiunii noastre a ființei s-a modificat în cursul istoriei, corespunzând unei schimbări a ființei. De aceea Heidegger poate vorbi despre o istorie a ființei care este indisolubil legată de istoria gândirii. Aceasta este însă altceva decât istoria reprezentărilor și a teoremelor schimbătoare ale filosofilor.[97] Istoria pe care Heidegger încearcă să o cuprindă este identică cu înțelegerea ființei, cu schimbările în structurile generale care constituie sfera de

semnificație în interiorul căreia ființarea poate fi interpretată. În *Sein und Zeit* s-a presupus că limitele extreme (ontologice) ale sferei de semnificație ar fi pretutindeni și mereu aceleași, putând fi interpretate însă greșit de oameni. În opera heideggeriană târzie se schimbă însăși sfera de semnificație.

Faptul că această schimbare are forma uitării ființei nu este o întâmplare, deoarece uitarea ființei este o trăsătură necesară în cadrul înțelegerii ființei înseși. Aceasta, la rândul ei, este o condiție a faptului că eu pot tematiza și pot interpreta în cadrul acestei tematizări ființarea. Aceasta înseamnă: înțelegerea mea a ființei determină sfera semantică de semnificații posibile, căreia trebuie să-i fiu deschis, în cazul în care este în genere posibilă tematizarea ființării și atribuirea de semnificații. Fiecare interpretare și tematizare a ființării retrimite așadar la deschiderea înțelegerii de ființă pentru ființă. În această deschidere către ființă este important faptul că tematizez nu doar *ființarea*, ci și *ființa*. Înțelegerea ființei ca o condiție de posibilitate a oricărei tematizări (a ființării) este ea însăși o tematizare (a ființei). Dar a tematiza ființa (sfera de semnificație a oricărei interpretări posibile) înseamnă că ființa este privită ca o ființare (ca ceva ce poate fi interpretat pornind de la o sferă de semnificație). Deschiderea pentru ființă (sfera de semnificație posibilă) implică, așadar, o tendință spre starea de a fi închidere a ființei, în măsura în care ființa este considerată ca ființare ce poate fi tematizată (al cărei spectru semnificativ este fixat printr-o prealabilă sferă de semnificație). În neascunderea ce deschide ființa (sfera de semnificație posibilă) sălășluiește tendința ascunderii ființei, prin faptul că deschiderea exclude anumite posibilități de semnificație.[98] Deschiderea pură pentru ființă sub forma unei deschideri pure pentru posibilități de semnificație este imposibilă, pentru că posibilitatea pură este indeterminată. Deoarece ființa este caracterizată tocmai prin faptul că se oferă în înțelegerea ființei ca deschidere a sferei de semnificație, tendința proprie înțelegerii ființei de a exclude posibilitățile de semnificație este identică cu tendința de a distorsiona înțelegerea ființei, ceea ce Heidegger numește uitarea ființei.

Această structură dublă în înțelegerea ființei sub forma neascunderii și a ascunderii, a deschiderii față de și a uitării ființei, preia în opera heideggeriană târzie rolul pe care autenticitatea și neautenticitatea (căderea) îl jucau în *Sein und Zeit*. Și cum autenticitatea și neautenticitatea sunt corelate în opera timpurie cu a-fi-în-adevăr și a-fi-în-neadevăr, tot astfel, conexiunea potrivit istoriei ființei dintre neascundere și ascundere este cuprinsă, în opera târzie, prin sintagma istoria adevărului ființei. Această structură dublă apare în momente centrale ale gândirii heideggeriene cu diferite nume.

Întâlnim distincții precum cele dintre ieșirea din ascundere și ascundere, lume, adică sferă de semnificații deschisă, și pământ, adică sferă de semnificații închisă.[99] (În cazul din urmă, sfera de semnificații „degenerează" într-o ființare, care trebuie să-și extragă semnificația din alta). Acest lucru devine problema centrală la Heidegger. Dacă se poate însă vorbi aici de o continuare consecventă a începutului ontologic din *Sein und Zeit* sau dacă Heidegger, tocmai prin discursul său privind istoria ființei și uitarea ființei, introduce un relativism care rupe orice legătură cu temeiurile metodice ale ontologiei[100] este întrebarea fundamentală pe care filosofia târzie heideggeriană o lasă drept moștenire urmașilor și interpreților.

Scrierile lui Heidegger

Gesamtausgabe. Band 1 ș.u. Frankfurt/M. 1975 ș.u. (Ediția de opere complete a lui Heidegger este împărțită în patru părți. Vol. 1-16: reeditare, prelucrare și extindere parțială a operelor lui Heidegger publicate între 1914 și 1970; Vol. 17-55: Cursurile lui Heidegger de la Marburg [1923-28] și Freiburg [1928-44], editate pe baza propriilor sale manuscrise și a însemnărilor luate de participanții la curs; Bd. 56 ș.u.: primele cursuri ținute la Freiburg și (începând cu vol. 64), lucrări care nu au fost încă publicate, dar există ca manuscris și au fost destinate, după moartea lui Heidegger [1976] publicării. În sfârșit, cea de-a patra și ultimă parte va conține note și trimiteri. După dorința lui Heidegger, nu e vorba de o ediție critică, ci mai degrabă de un soi de testament spiritual (= *Gesamt*).

Sein und Zeit. Halle a. d. S. 1927 (= *Gesamt 2*, Frankfurt/M. 1977), cit. după Niemeyer Ausgabe, Tübingen 1972 (= *SZ*).

Holzwege (1935-46). Frankfurt/M. 1950 (= *Gesamt 5*, Frankfurt/M. 1977).

Wegmarken (1929-62). Frankfurt/M. 1967 (= *Gesamt 9*, Frankfurt/M. 1976). Aici sunt cuprinse lucrările „Was ist Metaphysik?", „Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?'" și „Nachwort zu 'Was ist Metaphysik?'".

Bibliografii

Franzen, W.: Martin Heidegger. Stuttgart 1976 (= Sammlung Metzler Band 141).

Feick, H: Index zu Heideggers „Sein und Zeit". Tübingen [2] 1968.

Sass, H.-M.: Heidegger-Bibliographie. Meisenheim a. G. 1968.

–: Materialien zur Heidegger Bibliographie 1917-1972. Meisenheim a. G. 1975.

–: Martin Heidegger: Bibliography and Glossary. Ohio 1982.

Literatură secundară

Adorno, Th. W.: Jargon der Eigentlichkeit. Frankfurt/M. 1964.

Altwegg, J. (Hg.): Die Heidegger-Kontroverse. Frankfurt/M. 1988.

Biemel, W.: Martin Heidegger. Reinbek 1973, 1989.

Birault, H.: Heidegger et l'experience de la pensée. Paris 1978.
Blust, F.-K.: Selbstheit und Zeitlichkeit. Würzburg 1987.
Bretschneider, W.: Sein und Wahrheit. Meisenheim a. G. 1965.
Ebeling, Hans: Martin Heidegger. Philosophie und Ideologie. Reinbek 1991.
Farias, V.: Heidegger und der Nationalsozialismus. Frankfurt/M. 1989.
Figal, G.: Martin Heidegger-Phänomenologie der Freiheit. Frankfurt/M. 1988.
Fresco, M. F. (Hg.): Heideggers These vom Ende der Philosophie: Verhandlungen des Leidener Heidegger-Smposiums April 1974. Bonn 1989.
Gadamer, H.-G.: Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk. Tübingen 1983.
Gethmann-Siefert, A. (Hg.): Heidegger und die praktische Philosophie. Frankfurt/M. 1988.
Haeffner, G.: Heideggers Begriff der Metaphysik. München 1974.
Heidegger, Martin: Innen- und Außenansichten. Hg. vom Forum für Philosophie in Badhomburg. Frankfurt/M.1989.
Herrmann, F.-W. von: Die Selbstinterpretation Martin Heideggers. Meisenheim a. G. 1964.
–: Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit». Frankfurt/M. 1974. 2., stark erweiterte Auflage 1985.
–: Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung vom «Sein und Zeit». Band l. Frankfurt/M. 1987
Huch, K. J.: Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Heideggerschen Ontologie. Frankfurt/M. 1967.
Klostermann, W. (Hg.): Durchblicke. Festschrift: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag. Frankfurt/M. 1970.
Köchler, H.: Skepsis und Gesellschaftkritik in Denken Martin Heideggers. Meisenheim a. G. 1978.
Löwith, K.: Heidegger. Denker in dürftiger Zeit. Frankfurt/M. 1953; Göttingen 1960 (2., erweiterte Auflage).
Lübcke, P.: Die Zweideutigkeit der «Daseins-Formel» beim jüngen Heidegger. In: Danish Yearbook of Philosophy, Band 18. Kopenhagen 1981, 97-124.
Müller, M.: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. Heidelberg [3] 1964.
Neske, G. (Hg.): Antwort: Martin Heidegger im Gespräch. Pfüllingen 1988.
Ott, H.: Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt/New York 1988.
Pöggeler, O.: Der Denkweg Martin Heideggers. Pfüllingen 1963, [2] 1983.
–: (Hg.): Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks. Köln/Berlin 1969.
–: Philosphie und Politik bei Heidegger. Freiburg/München 1972, [2] 1974.
–: Heidegger und die hermeneutische Philosophie. Freiburg/München 1983.
Prauss, G.: Erkennen und Handeln in Heideggers «Sein und Zeit». Freiburg/München 1977.
Regvald, R.: Heidegger et le problème du néant. Phaenomenologica 101. Dordrecht/Boston/Lancaster 1987.

Rosales, A.: Transzendenz und Differenz. Phaenomenologica 33. Den Haag 1970.
Ryle, G.: «Sein und Zeit» in: Mind, Band 38. London 1929, 355-370.
Schaeffler, R.: Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Teologie. Darmstadt 1978.
Schönleben, E.: Wahrheit und Existenz. Würzburg 1987.
Schürmann, R.: Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir. Paris 1982.
Schwan, A.: Politische Philosophie im Denken Heideggers. Köln/Obladen 1965, [2] 1989.
Skowron, M.: Nietzsche und Heidegger: Das Problem der Metaphysik. Frankfurt/Bern/New York/Paris 1987.
Steiner, G.: Martin Heidegger: Eine Einführung. München/Wien 1989.
Theunissen, M.: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin/New York [2] 1977.
Tugendhat, E.: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin 1967.
Wisser, R. (Hg.): Martin Heidegger – Unterwegs im Denken: Symposium im 10. Todesjahr. Freiburg/München 1987.

Note

1 Gadamer, H.-G.: Philosophische Lehrjahre. Frankfurt/M. 1977, 215.
2 Heidegger: Zur Sache des Denkens. Tübingen 1976, 87 et sq. (1963).
3 Heidegger, *SZ*, 39 et sq.
4 Cassirer und Heidegger in Davos. In: Nachlese zu Heidegger. Hg. von G. Schneeberger. Bern 1962, 7 – Farias, V.: Heidegger und der Nationalsozialismus. Frankfurt/M. 1983. Cf. Die Besprechung der frz. Ausgabe («Heidegger et le nazisme»), in DER SPIEGEL, 23. 11. 1987, 41. Jg., Nr. 48, 212-220.
5 Heidegger, Wegmarken, 159 (1946).
6 Heidegger, *SZ*, 28.
7 Heidegger, *SZ*, 34.
8 Heidegger, *Gesamt* 20, 152 (1925).
9 Heidegger, *SZ*, 42; cf. SZ, 117, 223, 318 şi 323.
10 Cf. Heidegger, *Gesamt* 24, 35-107, mai ales 51 (1927); Wegmarken, 273-307 (1962).
11 Cf. Lübcke 1981, 99 et sqq.
12 Lübcke 1981, Hinweise 99 et sqq.
13 Heidegger, *SZ*, 47.
14 Compară cu Brief Heideggers an Edmund Husserl vom 22. 10. 1927. În: Husserliana 9. Den Haag 1962, 602.
15 Heidegger: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 7 1982, 90 et sq. (1953/54); Zur Sache des Denkens. Tübingen 1976, 87 (1963).
16 Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. 4., erweiterte Aufl. Frankfurt/M. 1973, 217 (1929); cf. Gesamt 24, 106 şi 109 (1927).

17 Kern, I.: Husserl und Kant. Phaenomenologica 16. Den Haag 1964, 189.
18 Heidegger, *Gesamt* 20, 159 (1925); cf. Auch Biemel, W.: Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu. În: Tijdschrift voor Philosophie 12. Den Haag 1950, 246-280 (vezi mai ales partea finală).
19 Heidegger, *SZ*, 13, 17 şi 41.
20 Husserl, cit. în I. Kern: Husserl und Kant. Phaenomenologica 16. Den Haag 1964, 76.
21 Conform unor relatări orale.
22 Heidegger, *Gesamt* 20, Paragr. 5 (1925); *Gesamt* 21, 94 (1925/26); *Gesamt* 24, 80f (1927); *Wegmarken*, 31 (1929).
23 Heidegger, *Gesamt* 24, 90 şi 446 (1927).
24 Heidegger, *SZ*, 59 şi 208; *Gesamt* 24, 87 (1927).
25 Heidegger, *Gesamt* 21, 184 (1925/26); cf. *Gesamt* 24, 84 (1927).
26 Heidegger, SZ, 85; *Gesamt* 21, 66 şi 98 et sq. (1925/26).
27 Heidegger, *Gesamt* 24, 99 (1927).
28 Heidegger, *Gesamt* 24, 89 et sq., 230, 418 şi 423 (1927); *Wegmarken*, 31 (1929).
29 Heidegger, Gesamt 24, 22, 102, 106, 109 şi 170 (1927); *Wegmarken*, 30 (1929).
30 Heidegger, *SZ*, 7.
31 Heidegger, *SZ*, 68.
32 Heidegger, *SZ*, 67.
33 Heidegger, *Gesamt* 21, 104 (1925/26) şi *Gesamt* 24, 96 (1927).
34 Heidegger, *SZ*, 69.
35 Heidegger, *SZ*, 68.
36 Heidegger, *Gesamt* 24, 414 (1927).
37 Heidegger, *SZ*, 68.
38 Heidegger, *SZ*, 69.
39 Heidegger, *SZ*, 80 et sq.
40 Heidegger, *Gesamt* 24, 414 (1927); cf. SZ, 66 şi 88 cât şi *Gesamt* 24, 232 (1927).
41 Cf. Heidegger, *SZ*, 71, 103 şi 412.
42 Heidegger, *SZ*, 69, 74 et sqq., 87 et sq. şi 354.; *Gesamt* 20, 50 et sqq. (1925).
43 Heidegger, *SZ*, 69 et sqq.
44 Heidegger, *SZ*, 61 et sq.
45 Heidegger, *SZ*, 318; *Gesamt* 24, 96 (1927).
46 Heidegger, *SZ*, 87 şi 147; *Gesamt* 20, 274 (1925); *Gesamt* 24, 235 şi 419 et sq. (1927). Cf. Dilthey, W.: Gesammelte Schriften. Band 7. Leipzig/Berlin 1927, 238 et sq. (1907/10).
47 Heidegger, SZ, 64 et sq.
48 Pentru mai multe detalii v. vol. II din „Filosofia în secolul XX" (Hügli & Lübke).
49 Heidegger, *SZ*, 84.
50 Cf. Heidegger, *SZ*, 145, 355 şi 368 et sq.

51 Heidegger, *SZ*, 68.
52 Heidegger, *SZ*, 53; *Gesamt* 20, 210 (1925); *Gesamt* 24, 234 (1927).
53 Cf. von Herrmann 1964, 203; Tugendhat 1967, 272-277.
54 Heidegger, *SZ*, 54.
55 Z. B. Landgrebe, L.: Der Weg der Phänomenologie. Gütersloh 1963, 112 et sq.; Gadamer, H.-G.: Die phänomenologische Bewegung. În: Kleine Schriften III. Tübingen 1972, 171.
56 Cf. Von Herrmann 1985, 63 et sq.
57 Cf. Heidegger, *Gesamt* 20, 264 (1925).
58 Heidegger, *SZ*, Paragr. 29 şi 31.
59 Heidegger, *SZ*, 135.
60 Heidegger, *SZ*, 145.
61 Heidegger, *SZ*, 192.
62 Heidegger, *SZ*, 137; *Gesamt* 24, 395 et sq. (1927).
63 Heidegger, *SZ*, 140 et sq.
64 Heidegger, *SZ*, 148.
65 Heidegger, *SZ*, 184-191.
66 Cf. Soren Kierkegaard: Der Begriff Angst. Düsseldorf 1952.
67 Heidegger, *SZ*, 186.
68 Heidegger, *SZ*, 188. Cf. S. Kierkegaard: Der Begriff Angst.
69 Heidegger, *SZ*, 187.
70 Heidegger, *SZ*, 250, 263 et. sq., 284, 325 et. sq., 343 şi 382 et sqq.; *Gesamt* 24, 391 şi 406 (1927).
71 Heidegger, Wegmarken, 12 (1929).
72 Heidegger, Wegmarken, 5 (1929).
73 Heidegger, Wegmarken, 8 et sq. (1929).
74 Heidegger, Wegmarken, 17 (1929).
75 Cf. Tugendhat, E.: Die sprachanalytische Kritik der Ontologie. În: Das Problem der Sprache. Hg. von H.-G. Gadamer. München 1967, 483-493; Gethmann 1974, 63 şi 348 ş.a.m.d.
76 Heidegger, *SZ*, 218 et sq.
77 Heidegger, *Gesamt* 21, 164 (1925/26).
78 Heidegger, *SZ*, 218.
79 Heidegger, *SZ*, 220 et sq.
80 Heidegger, *SZ*, 221f.
81 Heidegger, *SZ*, 42 et sq.
82 Heidegger, *SZ*, 175 et sqq.
83 Heidegger, *SZ*, 221 et sq.
84 Vezi, de exemplu, observaţiile la termenul „Verfallen" în: Heidegger, SZ, 175; şi în: Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. 4., erw. Auflage. Frankfurt/M. 1973, 229 (1929).
85 Heidegger, *SZ*, 44.

86 Heidegger, *SZ*, 65.
87 Heidegger, *SZ*, Paragr. 27.
88 Gegner sind z. B.: von Herrmann 1964, 158 et sqq.; von Herrmann 1985, 37 şi 83 et sqq.; Tugendhat 1967, 315.
89 Cf. Lübcke 1981.
90 Heidegger, Wegmarken, 203 et sq. (1949).
91 Heidegger, Wegmarken, 204 (1949).
92 Heidegger, Wegmarken, 155 et sqq. (1947).
93 Heidegger, Wegmarken, 102 et sq. (1943).
94 Heidegger, Wegmarken, 180 (1947).
95 Heidegger: Zur Sache des Denkens. Tübingen 1976, 56.
96 Heidegger, Was heibt Denken? Tübingen 1954, 61.
97 Heidegger, Der Satz vom Grund. Pfullingen 1957, 147.
98 Heidegger, Wegmarken, 199 et sq. (1949).
99 Heidegger, Holzwege, 43 et sq. (1936).
100 Compară cu critica din Gethmann 1974, 317-334.

Poul Lübcke

Hans-Georg Gadamer: Adevăr și metodă

Limba și cercul hermeneutic

Hans-Georg Gadamer, născut în 1900, a făcut parte din acel grup al studenților Facultății de Filosofie din anii '20, pentru care cunoștința cu Heidegger a lăsat o puternică amprentă asupra întregii lor vieți. Încă înainte de numirea lui Heidegger la Marburg în 1923, Gadamer scrisese o dizertație despre Platon. Alegerea unei teme de dizertație din domeniul filosofiei nu a venit ca urmare firească a preocupărilor sale anterioare, în măsura în care încă din primii ani de studenție începuse să se preocupe în mod sistematic de istoria artei. Faptul că s-a decis în final pentru filosofie a fost urmarea unui lung șir de întâmplări. Iar în acest context, influența lui Heidegger nu a fost deloc întâmplătoare. Interesul lui Gadamer pentru dimensiunea istorică și sistematică a filosofiei a fost, fără îndoială, trezit de abilitatea lui Heidegger de a filosofa pe fundalul unui dialog critic cu tradiția (Platon, Aristotel, Augustin, Luther)[1]. Spre deosebire de Husserl, el respinge concepția potrivit căreia filosofia ar putea să abordeze problemele sale fără un studiu istoric prealabil al tradiției. Interpretarea tradiției istorice nu este pur și simplu o activitate ce ține de istoria filosofiei, ca disciplină separată de filosofia sistematică, ci, dimpotrivă, raportarea la tradiție este o parte constitutivă a filosofiei, o atitudine fundamentală, așa cum o exprimă Gadamerîn opera sa fundamentală *Wahrheit und Methode* (Adevăr și metodă) (1960).

Gadamer își înțelege propria gândire ca o continuare a filosofiei hermeneutice așa cum apare în opera heideggeriană timpurie, legată, la rândul ei, de tradiția hermeneutică reprezentată de Schleiermacher și Dilthey. În hermeneutica de dinaintea lui Schleiermacher, Biblia, precum și operele antichității grecești și romane, ocupau un rol central, deoarece acestea erau

privite ca texte privilegiate, ce dețineau o relație privilegiată cu *adevărul*. Se asuma tacit faptul că o interpretare de text nu exprimă doar ceva privitor la textul respectiv, ci și privitor la ceea ce este cu adevărat divinitatea, respectiv existența umană. Prin intermediul interpretării Bibliei din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea și, mai ales, prin cea întreprinsă de Schleiermacher în prima jumătate a secolului al XIX-lea, hermeneutica a fost „desprinsă" de legătura ei inițială cu teologia și lingvistica și s-a dezvoltat ca teorie generală despre înțelegerea unui text, unui om sau unui eveniment istoric. Lărgirea domeniului hermeneuticii a avut drept consecință faptul că aceasta și-a pierdut relația privilegiată cu anumite texte și în special cea cu adevărul. De aceea, întrebarea privind adevărul sau neadevărul a ajuns în plan secund. După Schleiermacher hermeneutica nu mai poate fi concepută pornind de la *conținutul* antic sau creștin al textelor interpretate, ci pornind de la *modalitatea* particulară de abordare a textelor, care nu sunt inteligibile în mod nemijlocit sau care conțin posibilitatea înțelegerii greșite.[2] Sarcina hermeneuticii nu mai este deci aceea de a ne aduce mai aproape adevărul despre Dumnezeu și om, învățându-ne cum să citim biblia și operele tradiției antice. Dimpotrivă, ea trebuie să dezvolte *metodele* cu ajutorul cărora putem evita înțelegerea greșită a unui text, a unui discurs al unei alte persoane sau a unui eveniment istoric. Pentru aceasta trebuie, potrivit lui Schleiermacher, să pătrundem „în spatele" textului, la acel „tu" care a creat textul. Aceasta înseamnă că, pe lângă accesul filologic, avem nevoie deopotrivă de cel *psihologic*.[3] Cu ajutorul unei interpretări psihologizante a textului trebuie să ne transpunem în dispoziția psihică a autorului străin nouă și abia pornind de aici să „reproducem" textul.

Cu aceasta, Schleiermacher a introdus un nou concept de text. Textul nu mai este, înainte de toate, mijlocirea unei doctrine adevărate despre Dumnezeu și om, ci o expresie a vieții, un produs psihologic. Prin urmare, un text poate fi efectiv înțeles abia atunci când el este înțeles ca o componentă a unei biografii, a unui întreg proces formativ al unei personalități. Aceasta ne permite să înțelegem un autor mai bine decât acesta s-a înțeles pe sine, deoarece noi putem înțelege scrierile sale în legătură cu întregul operei sale, ba chiar cu întreaga sa viață și epocă în care a trăit, în timp ce autorului îi lipsește această viziune generală, deoarece el se situează chiar în mijlocul vieții sale.[4] Schleiermacher generalizează acest principiu hermeneutic fundamental potrivit căruia întregul trebuie înțeles pornind de la părțile constitutive, iar acestea, la rândul lor, pornind de la întreg.[5] Ceea ce este important nu este doar înțelegerea întregului unui text pornind de la părțile sale constitutive și invers, ci, dincolo de acestea, punerea în relație a operei

împreună cu părțile sale constitutive cu viața autorului, care trebuie înțeleasă, la rândul ei, pornind de la perioadele separate ale vieții sale și invers. Dilthey preia această versiune psihologizantă a *cercului hermeneutic* punând psihicul și biografia individului într-o conexiune istorică.[6]

Gadamer preia conceptul de hermeneutică eliberat de legătura lui cu teologia și filologia clasică, adică așa cum apare la Schleiermacher și Dilthey. În același timp, asemeni lui Husserl și lui Heidegger, el respinge acea înțelegere a textului ca simplă manifestare a unei vieți personale. În mod evident, un text poate fi expresia unei stări psihologice, a unei biografii individuale sau a unei situații istorice, dar el este, în același timp, mai mult decât un simplu fenomen de expresie.[7] Textul conține întotdeauna mai mult, în măsura în care el ridică pretenția de a spune ceva adevărat despre obiectul despre care vorbește. Atât în exprimarea scrisă, cât și în cea orală, limba nu este doar expresie a vieții. În discurs se asertează ceva, iar această *asertare* nu poate fi redusă doar la o simplă expresie a vieții psihice. A înțelege rostitul înseamnă a înțelege asertarea împreună cu pretenția ei de adevăr. Înțelegem sau acceptăm ca de la sine înțeles ceea ce spune sau scrie celălalt. Forma inițială a înțelegerii este acordul (*Einverständnis*).[8] Dacă, de exemplu, întreb un trecător cât este ceasul și acesta îmi răspunde că este unu și douăzeci, prima mea reacție nu este de a pune la îndoială acest răspuns, ci eu înțeleg și accept, mă bazez pe ceea ce îmi spune celălalt. În același mod citesc un text având încrederea că ceea ce el comunică conține ceva adevărat. A înțelege un text străin înseamnă a înțelege ceva ce ridică pretenția unui adevăr posibil, adevăr care trebuie luat în serios ca atare.[9] În raportarea cotidiană la semenii noștri plecăm, de asemenea, de la presupoziția că ei spun adevărul. Abia atunci când acest acord natural dintre oameni este distrus intervine hermeneutica. Dacă, de exemplu, cineva spune că este prânz, deși este deja întuneric, pot să mă îndoiesc de răspunsul său și ma gândesc la ce anume a vrut să spună el de fapt. Dar chiar și atunci încerc să întrevăd un sens în ceea ce a fost rostit, în măsura în care consider răspunsul drept glumă. Abia atunci când toate posibilitățile de a înțelege un partener de dialog (sau un text) au fost epuizate, încerc să pătrund „în spatele" textului sau a ceea ce a fost rostit și să analizez relația dintre psihicul și manifestările individuale ale celuilalt. În timp ce Schleiermacher și Dilthey iau ca presupoziție a oricărei înțelegeri analiza vieții psihice a celuilalt (de exemplu a autorului), la Gadamer este vorba doar de un caz-limită, în care înțelegerea elementară dintre oameni nu mai are loc.

În contrast cu Schleiermacher și Dilthey, Gadamer contestă faptul că înțelegerea ar consta într-o „reconstrucție" a psihicului străin de mine prin „transpunerea" într-o conștiință străină. Dacă vrem să înțelegem un text, nu încercăm să ne transpunem în viața sufletească a autorului. Dacă ar avea în genere sens să vorbim de o „transpunere în ceva", atunci ar fi legitim doar cazul transpunerii în *modul de a gândi* al autorului referitor la problema în discuție[10], în măsura în care ne deschidem față de lucrul însuși și dăm credit pretenției lui de adevăr[11]. Dacă însă înțelegem un text corect doar atunci când ne transpunem în el și admitem pretenția sa de adevăr, atunci nu ne putem raporta „neutral" la el. Nu înțelegem niciodată un text ca text dacă îl reducem la simplul „izvor", la „tradiție" sau la un act de „comunicare" despre ceva ce a avut loc; un text nu este doar un izvor cu ajutorul căruia putem reconstrui biografia psihică a unei alte vieți omenești. Un text este în primul rând o asertare, care poate fi înțeleasă doar atunci când luăm în serios pretenția ei de adevăr referitor la obiectul ei („lucrul" ei). Un text poate fi însă adevărat doar atunci când formează o „unitate perfectă", adică atunci când nu există nici o contradicție între părțile individuale și întreg.[12] Modul nostru de a interpreta un text este condus de o anticipare a perfecțiunii, în care această anticipare este o parte a *preînțelegerii*, condiție a faptului că putem înțelege în genere un text. Anticiparea perfecțiunii preînțelegerii este un permanent însoțitor al vieții noastre. Prin aceasta eliminăm acele modalități de lectură care fac ca textul să apară contradictoriu, implauzibil sau pur și simplu fals. În loc de aceasta încercăm să interpretăm textul astfel încât acesta să satisfacă tot mai bine năzuința noastră (presupusă tacit de preînțelegere) de înțelegere a unui text perfect, clarificând chestiunea respectivă în mod complet.

Cu teza sa privitoare la anticiparea perfecțiunii preînțelegerii, Gadamer deschide drumul către un nou concept de *cerc hermeneutic*. Toți hermeneuții înainte de Heidegger și Gadamer sunt de părere că acest cerc se înscrie cumva „în" obiect, fie că e vorba de un text, de viața autorului sau de istorie. Întregul despre care se vorbește se găsește „în" obiect, iar raportul dintre parte constitutivă și întreg este un raport între parte constitutivă și întreg „în" obiect. Exemple ale unei astfel de relații sunt relațiile dintre un enunț și un text ca întreg, între text și alte texte, între text ca expresie a unei situații de viață și operă ca întreg sau între textul singular și istoria universală. Raportul reciproc de condiționare – „raportul circular" – dintre parte constitutivă și întreg se află „în" obiect, independent de înțelegerea noastră a acestui raport. Înțelegerea noastră este, potrivit lui Heidegger și Gadamer, o parte condiționantă a acestui cerc. Pentru a putea în genere

înțelege un text, trebuie să proiectăm, printr-o preînțelegere, un întreg semantic pe fundalul căruia putem judeca textul. Acest întreg semantic, care s-a aflat dinainte „în" textul însuși, corespunde anticipației perfecțiunii preînțelegerii. Numai pe baza acestei anticipații a unui întreg semantic putem veni în întâmpinarea textului și îl putem interpreta în lumina idealului de text perfect. Preînțelegerea interpretului este acum o parte constitutivă a cercului hermeneutic. Acesta este raportul reciproc de condiționare între ceea ce textul enunță și întregul semantic, pornind de la care interpretul judecă și interpretează textul.

Gadamer pleacă, asemeni lui Heidegger, de la faptul că omul este Dasein, în măsura în care interpretează (sau „descoperă") ființarea pornind de la o înțelegere a ființării care determină orizontul în interiorul căruia putem întâlni ființarea. Omul se află într-o lume (un orizont semantic) pe temeiul căreia se înțelege pe sine, în măsura în care interpretează ființarea pe care o întâlnește. A te orienta în lume, a face diferența dintre sens și nonsens este desigur o condiție pentru formarea unei opinii cu privire la ființare. Deoarece orice experiență a ființării ia forma unei interpretări prin care putem aserta o anume opinie privitor la ființare, putem spune că orice experiență a ființării este determinată lingvistic. Limba este mediul universal în cadrul căruia se împlinește înțelegerea.[13] De aceea, faptul că omul are o limbă nu este o caracteristică neesențială, întâmplătoare a omului, ci este o expresie a faptului că omul se găsește într-o *lume*[14]. Omul se orientează în aceasta pentru că este capabil, prin intermediul limbii și pe temeiul unei deschideri față de lume (orizontul semantic), să enunțe ceva despre ființare.

Caracterul lingvistic al lumii nu constituie însă obiectul de studiu al limbii.[15] Orice obiectualizare presupune, dimpotrivă, că avem de-a face cu o ființare care este interpretată în interiorul orizontului lingvistic mundan. Dacă ne mișcăm în cadrul acestui orizont mundan determinat de limbă, adică în orizontul semantic exprimat în limbă, interpretările noastre despre ființare pot lua forma unei comunicări orale sau a unui text scris. Un astfel de text nu este doar expresia vieții psihice a autorului sau manifestarea diverselor curente spirituale dintr-o perioadă istorică determinată. Dincolo de acestea, un text este un fenomen lingvistic care asertează ceva, în măsura în care are pretenția de rosti adevărul despre lucrul respectiv. O condiție a adevărului unui text este ca acesta să abordeze lucrul despre care vorbește pornind de la întregul semantic care permite aspectelor individuale să se exprime fără a le falsifica. Important este acum ca întregul semantic să descrie un orizont semantic al înțelegerii, o lume care oferă cadrul în interiorul

căruia ființarea poate fi chestionată, iar textul poate da un răspuns. Textul asertează ceva despre ființare în măsura în care răspunde la întrebări ce se ridică pornind de la un orizont semantic în interiorul căruia se mișcă textul însuși. Întregul semantic al unui text indică direcția posibilelor întrebări.[16] Textul perfect este acela care, în cadrul orizontului semantic, ridică o serie de întrebări în mod tacit și, totodată, dă răspunsul corect la acestea. Atunci când interpretăm un text, suntem deschiși față de întregul semantic (orizontul semantic) în care acesta se mișcă. În preînțelegerea noastră avem un etalon pentru textul perfect, pe baza căruia apreciem textul așa cum se prezintă acesta în interpretarea noastră. Nu trebuie să fim de acord cu textul pentru a înțelege ce afirmă; dar trebuie să luăm în serios pretenția de adevăr a textului. Acest lucru îl facem atunci când punem întrebările specifice textului, discutând răspunsurile la acestea pe baza universului euristic al posibilităților pe care textul și universul de posibilități al semnificațiilor îl dezvăluie.

A înțelege un text înseamnă a-l înțelege ca răspuns la o serie de întrebări. Înțelegerea unei întrebări solicită punerea întrebării.[17] Atunci când întrebăm, ne mișcăm în interiorul unei sfere interogative și, prin aceasta, într-un univers de posibilități al semnificațiilor, care stabilește limitele pentru ceea ce poate fi chestionat cu sens și la care se poate răspunde cu sens. Aceste limite definesc scopul atingerii adevărului perfect al lucrului în cauză. În preînțelegerea noastră am anticipat această perfecțiune; pentru că noi suntem deschiși față de universul de posibilități al semnificațiilor, care definește și determină spectrul întrebărilor posibile și imposibile, întrebările justificate și răspunsurile corecte, pe scurt: el caracterizează ce este un răspuns perfect, și prin aceasta, ce caracterizează un text perfect.

Tradiția și travaliul istoriei

Atâta vreme cât citesc doar texte din epoca mea și din universul propriu, autorul și cu mine ne aflăm îndeobște în același univers al ideilor și punem aceleași întrebări, respectiv dăm în mare aceleași răspunsuri. Mă aflu în aceeași lume ca autorul. În cadrul anticipării completitudinii preînțelegerii mele, mă situez în cadrul aceluiași spectru semantic și în același spațiu euristic cu autorul. Aceasta se exprimă prin faptul că preînțelegerea mea a textului îmi permite să interpretez textul într-o manieră lipsită de constrângere. Dacă mă îndrept însă spre alte texte din alte culturi sau dintr-un trecut îndepărtat, atunci situația se schimbă. Textul opune o rezistență necunoscută până acum.

Această rezistență generează *experiența hermeneutică* propriu-zisă – o experiență pe care încep să o bănuiesc deja în timpul lecturii unor texte contemporane sau din universul meu, dar care se va manifesta din plin abia atunci când mă îndrept spre texte care-mi sunt îndepărtate atât din punct de vedere cultural, cât și istoric.

Un text vechi, de exemplu tragedia Oedip a lui Sofocle, are o dublă semnificație. Pe de o parte, este mărturia unei moșteniri a trecutului. Pe de altă parte, nu este vorba doar de un lucru care există de multă vreme, ci de un text care se adresează cuiva, bunăoară mie. Textul mi se adresează: el este expresia unei comunicări pornind de la un Tu spre mine. Un text vechi are aceeași funcție ca și unul contemporan. El încearcă să enunțe ceva și să se facă auzit. Astfel, pentru un text al tradiției este valabil același lucru ca și pentru toate celelalte texte: eu înțeleg textul doar atunci când sunt deschis față de el, când sunt gata să aud ce are de spus.[18] Nu este suficient să reconstruiești pe cel căruia textul i se adresa la momentul respectiv, ci este întotdeauna necesar să încerci să înțelegi un text ca și cum ți-ar fi adresat ție.[19] Pentru un text vechi este valabil același lucru ca și pentru textele contemporane: pot înțelege textul vechi doar atunci când îl înțeleg ca răspuns la o întrebare; îl înțeleg însă ca răspuns la o întrebare doar atunci când eu însumi pun întrebarea respectivă. De aceea, eu trebuie să mă cufund în sfera euristică a textului pentru a înțelege ce spune acesta. Dacă doresc să-mi însușesc *Oedip rege* de Sofocle, trebuie să-mi pun întrebări privitoare la destin și vinovăție. Nu e de nici un folos să consider textul ca parte a unui eveniment istoric încheiat, care poate fi tratat ca un obiect pe care îl am în față. Textul transmis prin tradiție este o parte a unei istorii în care mă aflu eu însumi. Ceea ce spune textul mă privește și pe mine. Dacă vreau să înțeleg textul trebuie să-l las să mi se adreseze, să mă las prins în problematica lui, adică în orizontul de semnificații pornind de la care textul pune întrebări și le răspunde.

Aici se naște problema propriu-zisă. În cadrul experienței hermeneutice pășim în *istoricitatea* proprie nouă, prin aceea că întreținem o relație cu istoricitatea textului transmis. Textul vorbește din interiorul propriului orizont de semnificații, prejudecăți și întrebări, și același lucru îl facem și noi. Prin experiența hermeneutică, textul și orizontul nostru (universul de posibilități al semnificațiilor, domeniul euristic, lumea) sunt puse în relație reciprocă. Această relație aduce textul în orizontul nostru și noi putem să ne raportăm la întrebările puse de el. Abia această relație face cu putință ca eu să-mi pun întrebările proprii textului și să pot înțelege răspunsurile lui ca sens al textului.

Gadamer vorbește aici de o „fuziune... a unor orizonturi despre care se crede că există independent"[20]. Eu dobândesc prin această *fuziune a orizonturilor* (*Horizontverschmelzung*) un orizont comun cu textul (și reciproc) – și totodată recunosc textul în alteritatea sa.[21] Tocmai acest lucru este partea interesantă a experienței hermeneutice.

Riguros vorbind, nu există decât un singur orizont – la fel cum la Heidegger nu există decât o singură lume, o singură ființă. Acest orizont (universul de posibilități al semnificațiilor, domeniul euristic, lumea) este „dat" doar pentru om. Orizontul este inclus prin aceasta în acea istoricitate căreia îi aparțin oamenii; el se manifestă doar în cadrul survenirii istorice principial neîncheiate. Stadiile mai timpurii ale acestui eveniment trebuie deci să apară mai întâi drept ceva străin, cu care ne putem pune abia mai târziu în relație prin experiența hermeneutică. Rezultatul experienței hermeneutice este o fuziune de orizonturi care dă naștere la o nouă modalitate de a pune problema, modalitate care nu este identică nici cu orizontul problematic în care s-a situat Sofocle, nici cu cel în care m-am situat eu atunci când am luat prima dată contact cu tragedia *Oedip*. Este vorba aici despre o nouă problematică care s-a născut prin faptul că atât orizontul lui Sofocle, cât și al meu au fost depășite. Întâlnirea cu alteritatea mi-a oferit o experiență mai profundă. Cu cât problematica respectivă este mai departe de mine, cu atât mai mult trebuie ca orizontul meu să se schimbe, pentru ca experiența hermeneutică a fuziunii orizonturilor să fie posibilă.

Prima condiție pentru înțelegerea unui text străin mie este să se întâmple ceva cu mine. Ce se va întâmpla depinde de felul întâlnirii pe care n-o pot determina singur. Eu nu sunt stăpân pe modul de fuziune al orizonturilor, altfel aș putea să mă transpun dincolo de evenimentul istoric în care mă aflu. Dar orice încercare de a te ridica prin propriile strădanii deasupra și de a privi procesul istoric „din afară" este, la rândul său, o nouă modalitate a istoricității. Noi nu putem niciodată păși afară din istorie, deoarece fiecare interpretare se află într-un orizont determinat istoric. Dacă încerc să-mi întorc privirea spre orizontul propriu pentru a-l interpreta, ca și cum ar fi un obiect ca oricare altul, atunci îmi scapă faptul că și eu mă aflu într-un orizont nou, schimbat. Adevărul privitor la lumea noastră nu poate fi nici cuprins și nici ilustrat limpede, ci este presupus în întregul proces al înțelegerii și al interpretării ființării. „Ca ființe înțelegătoare, noi suntem incluși într-o istorie a adevărului și, pentru a spune astfel, ajungem întotdeauna prea târziu atunci când vrem să știm ce trebuie să credem."[22] Numai prin întâlnirea cu ceea ce este străin – sub forma unui text dintr-un trecut îndepărtat, de exemplu –

ajung să experimentez faptul că orizontul meu este prea strâmt. Sunt obligat să dejoc prejudecățile față de textul străin și să pun întrebări noi. Prin aceasta depășesc cadrul înțelegerii mele anterioare. Totodată, prin această depășire îmi este posibil să mă întâlnesc cu textul străin care, tocmai prin alteritatea sa, îmi relevă propria particularitate.

Prin fuziunea orizonturilor[23] se naște o problematică care conferă sens propriilor noastre concepte: putem utiliza aceste concepte în interpretarea textelor, deoarece considerăm textul ca răspuns la o serie de întrebări pe care noi înșine le înțelegem ca întrebări adevărate. Fuziunea orizonturilor este presupusă în orice interpretare – chiar și în cea mai banală interpretare cotidiană a enunțurilor vecinului meu. În situațiile cotidiene însă nu observăm aceste orizonturi, deoarece nici fuziunea orizonturilor nu este de obicei remarcată, în timp ce însușirea unui text dintr-o cultură și un trecut îndepărtat ne solicită un efort remarcabil. Fuziunea orizonturilor este, așadar, condiția de posibilitate a interpretării unui text și a discuției cu alți oameni. Astfel de condiții de posibilitate care în principiu nu pot fi cuantificate metodologic, dar care se află deja în interiorul oricărei experiențe și metodologii se numesc în mod tradițional premise *transcendentale* ale înțelegerii noastre. În acest sens, lucrarea lui Gadamer *Adevăr și metodă* este o încercare de a revela condițiile transcendentale de posibilitate ale înțelegerii, în special de înțelegere a unui text. Accentul cade în titlu pe cuvântul *adevăr*, deoarece Gadamer dorește în primul rând să atragă atenția asupra survenirii adevărului, survenire la care înțelegerea noastră participă cu o necesitate transcendentală. Al doilea concept din titlu, *metodă*, se vrea a fi mai mult ironic. Gadamer nu vrea să dezvolte o teorie a metodei cu ajutorul căreia să putem întreprinde o interpretare „mai corectă”, ci să atragă atenția asupra elementelor transcendentale, care sunt anticipate în oricare interpretare, indiferent că ne place sau nu.

Acest punct a dus la o discuție polemică între italianul Emilio Betti (n.1890) și Gadamer[24]. Betti pornește de la afirmația lui Gadamer potrivit căreia, la citirea unui text, îl considerăm mai întâi perfect, pentru a ne îndoi de această presupoziție abia atunci când textul nu satisface așteptările noastre. Tocmai aici devine înțelegerea unui text o problemă specială. Betti contestă faptul că interpretul ar deține vreun monopol asupra adevărului lucrului despre care tratează un text. Conform concepției lui Betti, interpretul are sarcina modestă de a lăsa textul să vorbească singur, indiferent dacă enunțurile acestuia sunt „corecte” sau „false”. Aici este vorba probabil de o înțelegere greșită, *căci Gadamer nu susține în nici un caz că* noi deținem, în calitate de interpreți, un monopol al adevărului. Acest lucru însă nu schimbă cu nimic

faptul că în lectura unui text aducem cu noi întotdeauna un anumit aparat conceptual, o serie de prejudecăți despre lucrul pe care îl tratează textul, precum și un orizont de probleme care permite înțelegerea punctelor de vedere ale textului ca răspunsuri la întrebările pe care noi înșine le adresăm acestuia. Numai în măsura în care clasificăm textul în această sferă problematică sau depășim acest domeniu prin întâlnirea cu textul străin (transcendem), ne este în genere posibil să înțelegem textul. Avem de-a face aici cu o condiție transcendentală a posibilității oricărei interpretări de text. Astfel, Gadamer explică mai târziu într-o scrisoare către Betti că discuția despre o anticipare a perfecțiunii nu poate servi niciodată drept criteriu al adevărului. Este vorba, dimpotrivă, de condiția de posibilitate a însușirii unui text. Căci, pe de-o parte, trebuie să ne însușim problematica textului, pe de-altă parte trebuie să plecăm de la premisa că textul are să ne spună ceva rațional, deoarece altfel nu l-am citi.

Aceasta nu înseamnă nici că putem fi siguri că textul este într-adevăr rațional, nici că am deține un monopol al adevărului. Ba mai mult, putem înțelege un text doar atunci când punem întrebarea dacă acesta, noi înșine sau altcineva deține înțelegerea «corectă» referitor la problema pe care o tratează textul. Betti crede că putem alege *metodic* în cazul în care vrem să plecăm de la premisa că deținem un monopol al adevărului pe baza căruia putem judeca textul sau în cazul în care ne mulțumim cu ceea ce textul însuși spune. În cazul lui Gadamer nu este vorba de așa ceva. El afirmă că și încercarea cea mai modestă de a înțelege un text necesită o discuție pe baza unui nou orizont problematic care reprezintă o condiție transcendentală de posibilitate a înțelegerii textului.[25] Desigur că acest lucru poate fi exploatat metodic și poate cere ca interpretul să renunțe la pretenția sa de neutralitate, trebuind să înceapă, în schimb, o discuție cu textul. Dar această intenție metodică depășește proiectul hermeneutic al lui Gadamer. El își propune sarcina mai modestă de a descoperi ceea ce este valabil cu necesitate de fiecare dată când vrem să înțelegem ceva.

O consecință a filosofiei lui Gadamer este că tot ceea ce ne este transmis (textele) nu poate fi niciodată conceput ca definitiv interpretat. Fiecare nouă generație trebuie să înceapă să reinterpreteze. Astfel, ceea ce ne este transmis prin tradiție se deschide mereu prin noi aspecte semantice[26], deci ca răspunsuri noi la întrebări noi care se nasc în măsura în care în decursul istoriei se formează noi fuziuni de orizonturi din care fac parte și interpretările noastre. Dar noi toți – autorul și interpreții trecuți și viitori – ne referim întotdeauna la același text.

Gadamer urmărește aici două lucruri. În primul rînd, el contestă presupoziția că textul ar avea o semnificație „în sine", independentă de orice interpretare. De aceea, ar fi o fantezie să vorbești de o interpretare „ideală" a textului, care ar exista independentă de orice interpretare.[27] Chiar dacă suntem de părere că acest ideal nu poate fi atins niciodată, dar ne putem apropia de el, tot am avea de-a face cu o iluzie.

În al doilea rând, Gadamer ar dori să evite un subiectivism de tip relativist. Relativismul, respectiv subiectivismul, este pentru Gadamer un obiectivism răsturnat după principiul: dacă nu există nici o instanță care există independent („în sine") de relația proprie interpretării, atunci orice interpretare este relativă și oricine poate spune ce vrea. În schimb, ar trebui să recunoaștem că nu are sens să vorbim despre un text „în sine", independent de posibilitățile noastre de interpretare. Un text „este" doar câtă vreme intră într-un spectru de posibilități de interpretare. Dacă dorim să vorbim în genere despre un text „în sine", aceasta are loc doar pe baza recursului la acea plenitudine de sensuri pe care toți interpreții trecuți, prezenți și viitori au găsit-o, respectiv o vor putea găsi într-un text. Textul face recurs la întregul spectru al acestor interpretări și, asemeni oricărei alte ființări, are drept referent în experiența sa un anumit orizont (al unui univers de posibilități de semnificații, al unui domeniu euristic, al unei lumi), care izvorăște dintr-o anume istorie a adevărului și a interpretărilor. Potrivit lui Gadamer nu are sens să vorbești de faptul că textul ar „ființa în sine" în afara acestui cadru.

Scrierile lui Gadamer

Gesammelte Werke. Tübingen 1986 (*GW*).

Wahrheit und Methode. Frankfurt/M. 1960 (*WM*).

Vom Zirkel des Verstehens. In: Martin Heidegger zum 70. Geburtstag. Pfullingen 1959, 24-34.

Philosophische Lehrjahre. Frankfurt/M. 1977.

Das Erbe Europas. Frankfurt/M. 1989.

Bibliografie:

Bettendorf, Th: Hermeneutik und Dialog: eine Auseinandersetzung mit dem Denken H.-G. Gadamers. Frankfurt/M. 1984.

Betti, E.: Die Hermeneutik als allgemeine Methodik des Geisteswissenschaften. Tübingen 1962.

Birus, H. (ed.): Hermeneutische Positionen. Göttingen 1982.

Bubner R. (ed.).: Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für H.-G. Gadamer. Tübingen 1970

Grondin, J.: Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff H.-G. Gadamers. Königstein/Ts. 1982.
Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt/M. 1975.
Pannenberg, W.: Hermeneutik und Universalgeschichte. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 60 (1963), 90-121.
Teichert, D.: Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamers. Stuttgart 1991.
Turk, H: Wahrheit oder Methode. In: Birus, H. (ed.): Hermeneutische Positionen. Göttingen 1982, 120-150.

Note :

1 Gadamer, Philosophische Lehrjahre, 24 (1977).
2 Gadamer, *GW* 1, 182 (1960).
3 Gadamer, *GW* 1, 190 (1960).
4 Gadamer, *GW* 1, 195-196 (1960).
5 Gadamer, *GW* 1, 180, 190, 202, 221, 228, 296 (1960).
6 W. Dilthey: Gesammelte Schriften. Leipzig/Berlin 1914, Bd. V, 330 (1900).
7 Gadamer, *GW* 1, 200 (1960).
8 Gadamer, *GW* 1, 183 (1960).
9 Gadamer, *GW* 1, 398 (1960).
10 Gadamer, Vom Zirkel des Verstehens, 25 (1959).
11 Gadamer, *GW* 1, 200 (1960).
12 Gadamer, Vom Zirkel des Verstehens, 30 (1959).
13 Gadamer, *GW* 1, 392 (1960).
14 Gadamer, *GW* 1, 446 (1960).
15 Gadamer, *GW* 1, 454 (1960).
16 Gadamer, *GW* 1, 370 (1960).
17 Gadamer, *GW* 1, 380 (1960).
18 Gadamer, *GW* 1, 367 (1960).
19 Gadamer, *GW* 1, 343 (1960).
20 Gadamer, *GW* 1, 311 (1960).
21 Gadamer, *WM*, 390.
22 Gadamer, *WM*, 465.
23 Gadamer, *WM*, 356.
24 Betti 1962, 38-52.
25 Gadamer, Hermeneutik und Historismus, *GW*, 394 (1972).
26 Gadamer, *WM*, 355.
27 Gadamer, *WM*, 375.

Jean-Claude Wolf

Hans Jonas: O întemeiere a eticii cu ajutorul filosofiei naturii

Hans Jonas s-a născut pe 10.05.1903 la Mönchengladbach. La 84 de ani a acceptat un interviu de peste două ore cu Andreas Isenschmidt de la Radio Elveția. În prima parte a acestui interviu a oferit date importante referitoare la viața lui în calitate de filosof și evreu. Tatăl său a fost un evreu tradiționalist; în schimb, mama sa era fiica unui rabin liberal. În ultimii ani de gimnaziu, Jonas a devenit sionist, cu mult înainte ca evreii să fie constrânși pentru această opțiune de Hitler. Lectura Bibliei și scrierile lui Martin Buber l-au convins de însemnătatea moștenirii evreiești. Din vara anului 1921 a studiat filosofia cu Edmund Husserl și Martin Heidegger. Contrastul dintre cei doi profesori – „conștiința, respectiv Dasein-ul" – și-a pus amprenta asupra lui. Adevărata fascinație a exercitat-o asupra lui Heidegger, pe care la început nu l-a înțeles, dar pe care l-a urmat în 1924 la Marburg. La Heidegger se putea învăța ceva ce depășea filosofia universitară tradițională. Când gândurile ascunse ale lui Heidegger ies la iveală în 1933 și acesta își mărturisește simpatia pentru național-socialism, Jonas rămâne stupefiat. Jonas a trebuit să recunoască treptat existența unei afinități între gândirea lui Heidegger și național-socialism. Totuși, dezbaterea filosofică cu Heidegger a rămas importantă pentru întrega sa viață. Decisivă pentru distanțarea critică a lui Jonas față de „hermeneutica heideggeriană a Dasein-ului" a fost înțelegerea înrudirii dintre concepția unui Eu „chinuit", aruncat în lume, și gândirea gnostică.

Frecventează la Marburg seminarul teologului Rudolf Bultmann, unde o cunoaște pe eleva lui Heidegger, Hannah Arendt. Obține titlul de doctor sub îndrumarea lui Heidegger și Bultmann cu disertația *Gnosis und spätantiker Geist* (Gnoza și spiritul antic târziu). La un seminar al lui Heidegger redactează o lucrare despre *Augustin und das paulinische*

Freiheitsproblem (Augustin și problema libertății paulinice), care apare în 1930 într-o serie de scrieri editate de Bultmann.

În 1933 Jonas emigrează la Londra, de unde pleacă după un an în Palestina. În 1938 dă curs unei chemări a Universității Ebraice din Ierusalim, iar între anii 1940 și 1945 intră în serviciul militar al aliaților, ca propagandist al armatei engleze. În 1948-1949 este ofițer de artilerie la Haganah, organizația de apărare a israeliților împotriva arabilor, participând activ la lupta pentru întemeierea statului Israel. Jonas, acum în vârstă de 46 de ani, căsătorit, este cuprins de sentimentul că și-a făcut datoria față de această lume. Nu avea încă un post de profesor, dar îi era deja dor de „plictisul normalității", pentru a se dedica complet activității filosofice.

Cea de-a doua jumătate a vieții și-o petrece în America de Nord. Dă curs în 1949 invitației prietenului său Lévi-Strauss de a preda la Universitatea McGill din Montreal. Între 1950 și 1964 predă la Carleton University din Ottawa și la New School for Social Research, New York, între 1955-1976. Moare la 5.02.1993. Începând cu anii '60 a publicat o serie de cărți care au fost dedicate biologiei, tehnicii și filosofiei. Un loc din ce în ce mai important începe să-l ocupe în meditația sa responsabilitatea științei. Dintre cele mai importante opere amintim: *The Phenomenon of Life* (Fenomenul vieții, tradus în germană *Organismus und Freiheit. Ansätzen zu einer philosophischen Biologie*); *On Faith, Reason and Responsibility* (Despre credință, rațiune și responsabilitate, tradus în germană *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*); *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technische Zivilisation* (Principiul responsabilității. Încercare în vederea unei etici a civilizației tehnice) (1979); *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Veranwortung* (Tehnică, medicină și etică. Despre practica principiului responsabilității) (1985).

Filosofia existențială și filosofia naturii

Hans Jonas vorbește despre „trei etape ale biografiei mele teoretice... La început strădaniile în jurul problematicii gnozei antichității târzii stăteau sub semnul analizei existenței; apoi întâlnirea cu științele naturii pe drumul către o filosofie a organismului; în sfârșit, întoarcerea de la filosofia teoretică spre cea practică – adică spre etică – ca răspuns la provocarea tehnicii, care se făcea tot mai mult simțită."[1] Ar mai fi de adăugat faptul că Jonas păstrează permanent prezente izvoarele originare ale iudaismului. Baza întregii sale

etici este păstrarea vieții pentru Dumnezeu – un Dumnezeu ce suferă și devine totodată.[2] Deși Jonas dezvoltă „mitul divinității în devenire",[3] el o numește convingere proprie sau ipoteză. Pe de o parte Jonas renunță la întemeierea teologică a eticii și se mulțumește cu un fundament metafizic clasic. Pe de altă parte, adoptă unele concepte (precum „imago Dei", „ordine a creației" etc.) care sunt întemeiate numai într-un cadru teologic. Prin aceasta se ajunge la o juxtapunere opacă a unor argumentații de ordin teologic și filosofic. În cele ce urmează ne vom limita la cel din urmă tip.

În ceea ce privește gnoza, Jonas vorbește de „punctul culminant, ba chiar de disoluția oricărui dualism". El se referă la o scindare existentă între om și natură, natură și spirit, lume și Dumnezeu".[4] Ceea ce îl preocupă în a doua parte a vieții sale este în primul rând scindarea dintre natură și spirit, întrebarea neglijată privind ființa naturii.

Jonas a reproiectat o parte a ontologiei existențiale heideggeriene în gnoză, care oferă un acces metodologic de necontestat. Mai târziu a apreciat anumite trăsături ale filosofiei existențiale (Heidegger și Sartre) drept „gnostice"[5] – cum ar fi „angoasa în fața lumii", „starea de aruncare" a Dasein-ului într-o lume străină lui în chip esențial, patosul deciziei subiective, indiferența față de valoare și sens a naturii, așa-zisul hiatus dintre om și animal, oricât de bine organizat ar fi acesta din urmă.[6] „Niciodată nu s-a preocupat o filosofie atât de puțin de natură precum existențialismul, filosofie pentru care natura nu are nici cea mai mică însemnătate..."[7]

Filosofia existențialistă face legătura, prin acest mod de abordare, cu istoria filosofiei. Jonas face din nou prezent punctul de vedere al filosofiei vieții, vizând acel ceva pe care Otto Friedrich Bollnow îl numea o „nouă ocrotire".[8] Oamenii ar putea deveni din nou familiari într-o natură interpretabilă. Jonas este indiferent față de problema „demnității" sau „vulnerabilității" naturii. Lui Jonas îi este caracteristic un anumit tip de ușurință cu care ignoră uneori prin trucuri lingvistice dificultățile reale ale temei abordate. Utilizarea abundentă a metaforei și a analogiei – Jonas transferă, de exemplu, „structura grijii, proprie Dasein-ului" asupra tuturor organismelor – este o lipsă a filosofiei naturii de la Aristotel până la Schelling și Schopenhauer. Analogiile îndrăznețe dintre om și amoebă sunt favorizate de faptul că abordează o temă a biologiei, anume „viața" (el nu înțelege „viața" în sens biologic sau cel puțin nu exprimă explicit acest lucru, deși se referă la metabolism, percepție și motricitate). Astfel se nasc acele ambiguități în conceptul de viață pe care Heidegger le-a sesizat anterior în filosofia vieții. Aceste ambiguități au consecințe dezastruoase

pentru etica lui Jonas. Ele sunt cauzate de răspunsul ambiguu la întrebarea dacă viața (omenească) ca atare este valoare sau bun. Această nesiguranță apare explicit în luările sale de poziție privind tratamentul pacienților aflați în comă. Dacă Jonas ar fi operat o delimitare clară între „viață" în sens biologic (a-fi-în-viață) și „viață cu anumite trăsături", atunci ar fi sesizat importanța următoarelor întrebări: Ce caracteristici sau trăsături ale organismelor sunt relevante din punct de vedere moral? Care dintre acestea merită apreciere morală? Ce ființe pot fi respectate pentru ele însele fără a cădea în non-sens? Ce rol joacă apartenența vieții umane la specia homo sapiens? După cum am spus, Jonas nu a ajuns la aceste întrebări. Mai mult, el sugerează că toată viața ar fi valoroasă ca atare, iar această valoare sau acest bun ar fi date de natură. Această „biofilie" este nutrită de ambiguitățile noțiunii de viață mai sus enumerate.

Filosofia sa a naturii este o interpretare a organismului prin prisma conceptului conducător al libertății. Noțiunea de libertate, scrie el, poate „servi ca fir al Ariadnei în interpretarea a ceea ce numim «viață»".[9] Libertatea umană este „pregătită" în istoria naturii. Jonas exploatează ambiguitatea și caracterul vag al expresiei „libertate" atunci când arată că metabolismul celor mai simple organisme ar fi un prolog al libertății umane de a alege. Nu este clar cu ce îndreptățire asumă Jonas o continuitate a dezvoltării vieții de la amoebă până la om în cadrul evoluției vieții, tocmai el, care într-un alt loc[10] își întemeiază discursul pe discontinuitatea dintre materia moartă și viață, numind nașterea vieții o „revoluție ontologică"[11]. Această filosofie a naturii a fost salutată entuziast de Reinhard Löw, care, împreună cu Robert Spaemann, susține o renaștere a teleologiei naturii.[12] Important rămâne proiectul unei filosofii a naturii, care ține cont de faptul că și noi suntem organisme. „Cel ce studiază viața trebuie să fie pregătit prin viață;[13]...deoarece noi înșine suntem corpuri vii, dispunem de cunoștințe. Datorită nemijlocitei mărturii a corpului nostru, putem spune ceea ce n-ar fi în stare să spună oricare alt spectator lipsit de corp."[14]

Faptul că această „privire subiectivă interioară" este folositoare pentru înțelegerea acțiunilor omenești pare a fi un argument convingător. S-ar putea îndrăzni, astfel, un pas dincolo de specia noastră, și anume către acele ființe despre a căror viață mentală, oricât de rudimentară ar fi, avem indicii empirice. Pare însă de neconceput concluzia la care se ajunge prin analogia dintre viața umană interioară și celelalte organisme. Vieții interioare îi aparțin structuri senzoriale precum plăcerea și durerea. Putem avea astfel de structuri senzoriale numai atâta timp cât sistemul nostru nervos este intact. Sunt însă

multe situații care pledează în favoarea presupoziției că posibilitatea de a avea senzații este dependentă de înzestrarea organismului cu un sistem nervos central. Dacă punem, din neatenție, semn de egalitate între capacitatea de a fi influențat, tipică dorinței și senzație, atunci suprimăm structurile senzoriale.[15] Modalitățile de reacție observabile, precum fuga, tresărirea sau încremenirea, nu sunt indicii empirice suficiente pentru susținerea prezenței unor senzații conștiente. Astfel, speculațiile referitoare la senzațiile insectelor și plantelor au un caracter improbabil. În schimb, ar fi legitim un antropomorfism limitat și controlat, ținând seama de modalitatea de exprimare emoțională a oamenilor și animalelor. O contribuție importantă la explicarea înrudirii expresiilor fizionomice, depășind granițele impuse de specii, a adus-o Charles Darwin.

Jonas preia perspectiva generală a unei evoluții biologice, dar renunță la teoria darwinistă. Critica darwinismului se bazează însă pe o „descriere" a mutației și a selecției.[16] O etică trebuie însă să țină seama de „faptul că trebuie să înțelegem că științele naturii nu spun întregul adevăr despre natură."[17]

Despre finalitate în natură

Jonas ia atitudine față de „excluderea teleologiei" prin acceptarea presupoziției științelor moderne ale naturii, după care n-ar exista nici un scop fără intenție (conștiință), altfel spus: în natură nu există cauze finale, scopurile sunt instituiri umane. Jonas nu vrea să accepte acest punct de vedere. El atenționează asupra faptului că această presupoziție nu este rezultatul unei cercetări, ci o prejudecată a cercetătorilor. El o numește „neospitalitatea naturii față de cauzele finale".[18] Acest punct de vedere duce, în ultimă instanță, la o excludere a teleologiei din natura umană[19], adică la o psihologie behavioristă.

Opera de filosofie a naturii *Organismus und Freiheit* (Organism și libertate) se încheie cu o concluzie finală privind etica: „Prin continuitatea organism-spirit și natură-organism, etica devine o parte a filosofiei naturii."[20] Prima teză a continuității afirmă că o dată cu viața începe și ceva de ordinul unei vieți interioare non-conștiente. Această teză a fost deja supusă criticii. A doua teză a continuității se află în schimb într-o contradicție flagrantă cu respingerea panpsihismului whiteheadian, anume a teoriei potrivit căreia totul ar fi însuflețit.

Pentru Jonas este clar că „natura conține valori, deoarece conține scopuri; prin urmare, ea nu este lipsită de valori..." Există o „imanență a finalităților în ființă"; prin dovedirea acestui fapt „s-a câștigat deja bătălia decisivă a eticii...".[21] Sarcinile omenirii, preceptul evitării active a autodistrugerii finale, pot fi deduse din natură. Prin filosofia naturii ne descoperim „o datorie de ființă, ca mandat al voinței naturii."[22] Este surprinzător că tocmai această unică valoare a supraviețuirii, a lui a-fi-în-viață pur și simplu, poate fi „confiscată" naturii. Jonas nu este însă interesat de evidențierea exemplarității vieții umane ca atare.

Ceea ce refuză Jonas este o etică care se întemeiază pe convenții. El nu tăgăduiește în schimb că și convențiile și acordurile sunt relevante din punct de vedere moral. El susține opinia potrivit căreia, pe lângă o „teorie contractualistă a eticii", care pentru el este doar o morală a interesului propriu, există și o etică a „sacrificiului altruist". Există deci valori și scopuri în natură, precum valoarea vieții ca întreg care se vrea pe sine. Binele nu este bun deoarece este dorit sau vizat, ci trebuie dorit sau vizat deoarece este binele însuși. În contradicție cu întemeierea binelui pe înclinații sau năzuințe, Jonas simte nevoia unei întemeieri în ființă. Aceasta conferă binelui obligativitate și autoritate. Subiectul invocă ceea ce este bun în ajutorul adeveririi sale.[23]

Chemarea binelui și sentimentul responsabilității

Faptul că există *în genere* viață, respectiv viață *umană*, este un bine. Există o chemare a ființării adresată omului, căreia el îi poate răspunde sau nu. Răspunsul corespunzător în sensibilitatea noastră este numit de Jonas „sentimentul responsabilității".[24]

El crede că a depășit dificultatea remarcată de Hume, anume aceea de a trece de la „a fi" la „a trebui". Hume a constatat că filosofii moraliști trec cu ușurință de la enunțurile de tip „este" la cele de tip „trebuie" și că acest pas, adeseori neobservat, este problematic.[25] Așa cum sugerează Jonas, valorile aparțin ființei și nu actualității celor existente.[26] De aici rezultă că valorile sunt real-posibile. Jonas pare a susține opinia potrivit căreia valorile „dorm", așteptând să fie „trezite". Metafora somnului ar trebui să exprime cel mai bine faptul că Jonas înțelege valoarea nu ca pe o simplă ficțiune, ca pe un rod al fanteziei, ci ca pe un posibil real. Din scrierile lui Jonas nu reiese că ar fi pe deplin conștient de importanța presupoziției unui posibil

real. Considerațiile sale referitoare la problematica a fi-a trebui nu sunt cele mai reușite pasaje ale scrierilor sale. În primul rând nu se pune problema modului în care noi trecem, *într-un fel sau altul* (adică prin pași neargumentați logic), de la enunțurile de tip „a fi“ la enunțurile de tip „a trebui“. Sunt acești pași corecți din punct de vedere logic? Textul lui Jonas ne oferă două ocazii pentru a constata că transformarea dorită nu a reușit fără premisele normative adiționale. Evident, ar putea exista posibilitatea existenței unei ființe bune în sine. Ar trebuie însă să acordăm aceeași importanță tuturor acestor premise? Principiul potrivit căruia trebuie să respectăm ființele-scop în sine nu vine de aiurea; la fel, nici legea morală, care structurează prescripțiile și le pune în relație logică. Jonas pare să înțeleagă acest fapt atunci când distinge între valori și bine.[27] Evaluarea subiectivă, chiar dacă se orientează în funcție de „daturi valorice obiective”, conține o decizie.

Deși Jonas nu rezolvă problema logică a transformării enunțurilor de tip „a fi“ în enunțuri de tip „a trebui“, el adoptă o strategie rafinată, prin aceea că el concepe responsabilitatea omului pentru toate ființele afectate de acțiunile sale ca datorie proprie rolului interpretat de om. Paradigma acestui rol este relația părinților față de copii. Chiar și această argumentație se lovește de următoarea obiecție: de ce anumite roluri, de exemplu poziția noastră privilegiată în natură, ne obligă moral? Nu vădește natura mai degrabă dreptul celui mai puternic? De ce tocmai grija pentru descendenți trebuie să ne servească drept normă și nu lupta dintre rivali?

Jonas trebuie să explice, de asemenea, modul în care responsabilitatea de ordin cauzal „trece” în cea de rol și în ce măsură poziția omului în natură „scoate în evidență” responsabilitatea morală și legală.[28] Responsabilitatea de rol este în mod obișnuit legată de „pozițiile sau funcțiile distincte într-o organizație socială” (Hart). Jonas se referă însă la o responsabilitate „instituită de natură, care există ca dat natural”.[29] Conceptul sociologic de „rol” devine astfel și mai ambiguu. Aici intervine din nou teologia. În spatele rolului omului în natură se află în ultimă instanță o misiune dată în cadrul creației neterminate încă. Jonas a evidențiat relația tradițională dintre teologie și filosofie ca fiind una distructivă.[30] El recunoaște că în determinarea rolului omului teologia continuă să exercite o influență importantă. Ea înțelege omul ca administrator și paznic al creației.[31] Trecerea de la constatarea de tip descriptiv a poziției privilegiate a omului la înțelegerea sa ca „administrator” este o primă eroare. Grație unei alte erori se pot specifica calitățile morale și sarcinile unui *bun* administrator. Avem de-a face, la fel ca și în cazul imaginii păstorului, cu o metaforă deschisă. Interpretările posibile se

întind de la imaginea administratorului altruist, care are în vedere doar binele celor pe care-i administrează, până la funcționarul comun sau până la demnitarul corupt, care este interesat doar de propriul bine sau care preia sarcinile unui superior corupt. Aceste considerații critice trebuie apreciate la adevărata lor valoare. Ceea ca este important este să arătăm greutățile cu care se confruntă Jonas.

Trecerea de la a vrea la a trebui

Dacă trecerea de la „a fi" la „a trebui" dă naștere la dificultăți atât de profunde, atunci există, probabil, o altă cale, și anume cea de la „a vrea" la „a trebui". Punctul de pornire al raționamentului lui Jonas este voința. (De aceea rămâne o enigmă faptul că Augustin, Schopenhauer, Nietzsche și Albert Schweizer nu sunt tratați detaliat în *Principiul responsabilității*, în măsura în care ei sunt premergători ai eticii metafizice a lui Jonas.) Deoarece omul vrea și urmărește scopuri, el se raportează la valori, ba este chiar „sursă de valori" sau „creator de valori". Dar orientarea sa spre scopuri este configurată și prefigurată în natură, în măsura în care în natură există „o finalitate în genere".[32] Cum se ajunge acum de la acea natură a omului, caracterizată prin faptul că el urmărește scopuri (caracteristică, de asemenea, animalelor și plantelor), la scopurile specific morale? Cum se face trecerea de la a vrea la a trebui?

Jonas trimite la îmbinarea unică dintre putere și cunoaștere în om, realizată într-o asemenea manieră încât puterea omului devine amenințătoare și distrugătoare. Aceasta poate fi controlată și corectată doar de cunoașterea umană.[33] Jonas depășește inconsistența argumentației sale printr-o retorică înșelătoare. Rămâne din nou neclar modul în care se face această trecere. Nu este limpede în ce măsură voința ca punct de plecare ar oferi avantaje metodice față de ființă ca punct de plecare. David Hume ar fi considerat nesatisfăcătoare interpretarea lui Jonas, deoarece el a plecat de la o cu totul altă concepție asupra moralei. Etica este pentru Jonas o problemă de descoperire și de găsire, nu de „inventare". Această concepție îi este caracteristică și lui Platon și presupune admiterea unui bine real. Elementele unui „realism moral", sintagmă care se face din nou auzită acum, se pot caracteriza în felul următor:

1) Binele este parte a ființării, a fondului universului, iar axiologia este o parte a ontologiei.[34] „Irealismul moral", o expresie pe care Jonas nu o

folosește, „...este tăgăduirea fundamentală a ierarhiei morale, intrinsecă tuturor lucrurilor și, cu aceasta, a ideii de obligație obiectiv valabilă față de ceea ce ar putea fi însuși izvorul ei."[35]

2) „Privește și vei ști."[36] Etica mijlocește percepția adecvată a „chestiunilor de valoare," o „perspectivă asupra întregii problematici"[37] și „răspunsuri adecvate" (apariția sentimentelor, acțiunilor). Pentru Jonas etica nu este doar o chestiune de atitudine personală, nu este doar reacție sentimentală, ci percepție a valorii și răspuns valoric.

3) O altă caracteristică a realismului moral constă în faptul că vizează calități morale constatabile. Sub termenul de proprietăți putem subsuma într-un sens foarte larg și „caracteristici", „trăsături" (de exemplu trăsături de caracter), ba chiar relații. Poate ar trebui să ne desprindem de concepte precum „substanță" și „purtător de proprietăți". O mamă vede, de exemplu, cum copilul ei suferă de foame. Ceea ce vede ea este o „proprietate" a copilului în sens mai larg. Ea îl aude plângând sau îl vede dând din picioare. Constată că acesta suferă din cauza stării lui, „că îi pasă de ceva", că simte foamea. Mama percepe deci altceva decât simple zgomote și mișcări și anume o corelație încărcată cu sens care include și aprecierea faptului că foamea este o stare rea și de evitat. Prin aceasta este respinsă considerația lui Hume privind observarea neutră și stabilirea unei „noi relații" care se exprimă prin enunțuri imperative. Percepția morală este, potrivit lui Jonas, o îmbinare dintre constatare și valorizare.

Aceste trei caracteristici marchează raportul contradictoriu în care se situează față de Hume și de alte concepții etice înrudite[38]. Fără îndoială că Jonas reprezintă acel cognitivism al valorilor pentru care există cunoaștere obiectivă a valorii.

Imaginea originară a percepțiilor valorilor unei stări de lucruri, în care constatarea faptică și valorizarea se împletesc într-o unitate indisolubilă, este percepția noului născut. Desigur, nu este întâmplător că unul dintre primii eticieni fenomenologi, Max Scheler, revine mereu asupra iubirii specifice și unice dintre mamă și copil.[39] Fenomenul noului născut se sustrage însă modului de a privi al științelor naturii (în locul unei stări valorice, biologia privește doar un „conglomerat de celule", iar fizica doar un „conglomerat de molecule"). Jonas contestă că în cadrul acestor considerații s-ar avea în vedere sugarul.[40]

Explicațiile lui Jonas privitoare la percepția adecvată din punct de vedere moral, „înțelegerea problematicii ca întreg", se află, la rândul lor, într-o strânsă legătură cu a sa filosofie a naturii, în special cu explicațiile lui privind

întrebarea: „Este Dumnezeu matematician?”[41] Aceste explicații îi folosesc la delimitarea modelului său hermeneutic de cunoaștere de modelul clasic al cunoașterii exhaustive. Modul de a privi al unui Dumnezeu matematician ar fi inferior modului de a privi al omului finit în măsura în care un Dumnezeu fără corp n-ar ști cum este să fii „întrupat”. (Cristologia ar putea replica aici că Dumnezeu a îndeplinit exact acest „proces“ al învățării prin încarnarea lui Iisus Christos.) O ființă cu corp deține o „cunoaștere internă a vieții”. Tocmai această familiaritate cu propriul corp și cu sensibilitatea sa este (la fel ca și pentru Arthur Schopenhauer) punctul de plecare al cognoscibilității sau cel puțin al interpretabilității naturii vii. Schopenhauer susține: „...materialismul este acea filosofie a subiectului care s-a uitat pe sine, absorbită fiind de calculele sale”.[42] Jonas este de acord cu această sentință.[43] Schopenhauer argumentează asemănător lui Jonas și din punctul de vedere al conținutului. Materialismul nu este renunțarea la metafizică, ci însăși metafizica. Atunci când materialistul încearcă să-și dezvolte propria metafizică se contrazice pe sine.

Faptul că suntem organisme ne leagă de toate celelalte organisme. Dumnezeului matematician i-ar scăpa tocmai această „parte interioară a vieții” și, prin aceasta, discontinuitatea dintre anorganic și organic.

Dacă pentru etică percepția adecvată a vieții este decisivă, atunci educația morală trebuie să includă și o „educație a percepției”. Poziția lui Jonas este întărită de această completare. Obiecțiile împotriva „intuiționismului”, potrivit căruia intuițiile, în măsura în care există, nu pot fi eronate, își pierd astfel din putere. „Vederea lucrului în întregul lui” este în cazul privirii părinților asupra noului născut o intuiție *nemijlocită*, „o chemare necontradictorie”. Această vedere poate să se degradeze sau să se piardă. Teoria percepției caracteristică realismului moral ține cont de posibilitatea erorii, a percepției greșite, a obturării privirii, a percepției superficiale etc. Ipoteza unui Dumnezeu matematician este exemplul elocvent al unei „orbiri depline față de fenomenul valorii”, al unei incapacități de a cuprinde „dintr-o privire” situații valorice complexe. Rafinarea percepției morale ar putea fi comparată cu rafinarea percepției estetice. „A aduce pe cineva în situația de a privi adecvat o pictură sau de a asculta adecvat o piesă muzicală poate genera o întreagă serie de discuții sau trimiteri... rafinarea percepției noastre morale trebuie să fie rezultat al unui dialog și efort comun.”[44] Valorile obiective instituite de realismul moral nu sunt niște apariții bizare sau un „decor metafizic”. Prin aceasta se spune doar că etica intuiționistă a lui Jonas nu presupune infailibilitatea

sau caracterul particular al percepției morale. Ea rămâne mai ales (în cadrul acestor limite) corectabilă și comunicabilă.

Drepturi și obligații

Noul născut este complet dependent și este incapabil să răspundă în mod adecvat ajutorului primit. El este subiect, dar nu un subiect al deciziilor, ci unul al necesităților. El este un purtător posibil al drepturilor, dar nu un purtător posibil al obligațiilor. Datoria părinților față de copii nu se bazează pe o înțelegere reciprocă sau pe așteptarea unor servicii în schimb. Relația părinte-copil este imaginea originară a unei relații morale asimetrice, deoarece în cadrul ei nu există reciprocitate. Aceasta nu este singurul tip de datorie paternalistă. Există și alte tipuri de relații morale unilaterale. Jonas vorbește în diferite locuri de o „renunțare la reciprocitate în etica viitorului".[45]

Această teză a dispariției reciprocității nu reușește să-l convingă pe Karl-Otto Apel. El crede „că responsabilitatea reciprocă principială a oamenilor este o relație potențială care devine actuală doar în funcție de exercitarea factică a puterii. Astfel se întâmplă și cu responsabilitatea reciprocă pe care o au de exemplu alpiniștii care sunt legați prin aceeași coardă."[46] Poziția contrară apeliană este respinsă de Jonas. Din ea rezultă că dreptul la viață al unui nou-născut trebuie respectat doar pentru că sugarul se va dezvolta potrivit așteptărilor, adică va deveni un partener de discuție. Cum se rezolvă atunci problema dreptului la viață al unui sugar cu deficiențe grave, dar care ar putea supraviețui? (Aceeași problemă în ce privește dreptul la viață al animalelor pe care le ucidem, le chinuim sau le înjosim.) La astfel de întrebări etica apeliană a discursului nu dă un răspuns adecvat.

Și poziția lui Jonas se dovedește criticabilă în măsura în care el înțelege prin „reciprocitate" lucruri relativ diferite: corelarea dintre drepturi și obligații, relații de schimb egoiste, egalitate deplină a statuturilor (cum nu există într-o relație de tip feudal), egalitate dintre actori morali etc.[47] Important este faptul că avem obligații nu numai în ce privește ființe care nu sunt niște actori morali potențiali, și cazul în care mă oblig, de exemplu, să am grijă de câinele vecinului meu. Critica lui Jonas vrea să spună că el deține un concept general de reciprocitate și că nu distinge între „datorii față de ceva" și „datorii față de cineva".

Relația nereciprocă de responsabilitate cu nou-născuții poate fi extinsă și în ce privește anumite animale. Această deschidere a eticii pentru tot ce e

ființă vie trebuie considerată cu prudență. Dacă din punct de vedere moral este atacabilă atitudinea mea de a pleca o săptămână în concediu și a-mi lăsa câinele fără mâncare și apă acasă, faptul că îmi las sau nu florile să se usuce nu este o problemă de morală. Problema este de a distinge între aceste două situații. Întemeierea valorii în ființă prin referire la presupoziția generală că a fi e mai bine decât a nu fi pare să nu fie suficientă. „Omul ca administrator al tuturor scopurilor în sine" este maxima ce are în vedere depășirea antropocentrismului etic. Această depășire a fost deja împlinită de utilitarismul clasic în sensul unei evaluări nepărtinitoare a intereselor tuturor ființelor caracterizate de sensibilitate.[48]

Responsabilitatea este, potrivit lui Jonas, a acționa în numele a ceva, a acorda ajutor, datoria de a apăra viața amenințată, fără posibilități proprii de a se salva. Această responsabilitate este cu atât mai necesară acolo unde amenințarea pleacă de la propria acțiune. Nu este însă adevărat că acest tip de responsabilitate constituie modelul sau paradigma *oricărei* obligativități. Mai mult, aceasta este sursa sarcinilor specifice (anume cele de tip matern, respectiv patern), adică a deciziilor în interesul celui care este vizat de acestea (destinatarul) (chiar dacă acestea sunt împotriva impulsurilor și înclinațiilor acestuia). Respectarea autonomiei, respectare ce include interdicția oricărui tip de paternalism,[49] este un principiu moral de sine stătător care nu poate fi dedus din „principiul responsabilității".

Responsabilitatea noastră față de existența omenirii

Poate că titlul *Principiul responsabilității* (ca program alternativ programului lui Bloch, pentru care acesta a ales titlul mai puțin inspirat *Prinzip Hoffnung* – Principiul speranței) este înșelător, deoarece „responsabilitate" și „speranță" sunt mai degrabă atitudini decât principii. Responsabilitatea este o virtute supraordonată. Jonas utilizează adesea acest lexicon al eticii virtuții, dar nu se poate susține că „etica responsabilității" înlătură vechile concepte fundamentale de „datorie" și „drept" în favoarea unei etici a virtuții. Atitudinea sau virtutea pe care Jonas o instituie se află în contradicție cu riscantul și aventurosul, care, o dată cu apariția riscurilor tehnicii moderne, au devenit perimate. Ceea ce facem sau nu facem poate avea urmări grave și ireversibile asupra generațiilor viitoare. Noi le lăsăm ca moștenire un strat de ozon perforat, de exemplu, îngrădindu-le astfel libertatea. Transferăm propria limitare a libertății generațiilor viitoare; pentru oamenii de peste 200 sau

300 de ani nu va mai fi însă vorba de restricții deliberate, ci de constrângeri elementare pe care le-am creat noi. În cel mai rău caz nu vor mai exista oameni și nici biosferă. De ce ar trebui să ne pese de acești indivizi născuți prea târziu? Un pesimist care își reprezintă în modul cel mai real cu putință suferințele oamenilor, va susține concepția potrivit căreia „nu trebuie neapărat să existe oameni... (este o extindere a unui argument, pe care l-am auzit la emigranți fără speranță, care spuneau că în asemenea vremuri n-ar trebui să ai copii.)"[50] Datoria procreației nu poate fi întemeiată rațional.[51]

Jonas ar dori să excludă această permisivitate a exterminismului, după care ar fi mai bine dacă nu ar exista oameni, deoarece sfârșitul omenirii ar reprezenta și sfârșitul unei sume a suferințelor. Jonas subliniază faptul că în cazul interogației sale nu este vorba (ca de exemplu la Apel) de drepturi *condiționale* ale generațiilor viitoare – drepturi pe care acestea le au în măsura în care există în genere, ci despre valoarea sau avantajul că există în genere. Bineînțeles că e vorba de valoarea supraviețuirii umane, aceea a lui a-fi-în-viață. Întrebarea sa este inteligibilă chiar și în cazul în care nu se răspunde la ea. În loc să medităm la drepturile generațiilor viitoare ar trebui să reflectăm referitor la *capacitatea* lor de a îndeplini o datorie sau la umanitatea lor.[52]

În acest punct Jonas se exprimă neclar, în pofida faptului că este convins că întemeiază datoria fundamentală față de generațiile viitoare. Ar dori oare Jonas să spună, sub influența lui Kant, că valoarea vieții generațiilor viitoare ar consta, în ultimă instanță, în moralitatea lor? Scopul primar nu ar fi atunci a face posibilă împlinirea dorințelor lor și nici păstrarea vieții lor, ci tocmai a face posibilă moralitatea. Pe Jonas nu-l interesează conservarea omului empiric cu dorințele sale factice, ci prezervarea „ideii de om". El vorbește de „imperativul ontologic întemeiat în ideea de om".[53] Deoarece a fi este de preferat lui a nu fi, este de preferat să existe oameni. Jonas recurge la un argument leibnizian pe care îl aplică în mod nesatisfăcător la problema sa.[54] Căci, dacă este de preferat faptul de a fi, atunci de ce mai degrabă viața și nu, de exemplu, cristale frumoase? Deoarece Jonas se raportează la o metafizică potrivit căreia orice este valoros în sine, el oscilează între biocentrism și holism. Prin holism se înțelege o poziție care acordă aceeași valoare la tot ce există. Biocentrismul acordă valoare doar vieții, și anume a vieții ca atare indiferent de trăsăturile sale. Oscilația între holism și biocentrism este încurajată și prin utilizarea expresiei „dreptul propriu al naturii"[55]. Argumentul însușit de la Leibniz nu vorbește nici de avantajul vieții, nici de avantajul vieții umane. Nici Jonas nu poate răspunde cu argumente convingătoare la întrebarea dacă existența biosferei este de preferat existenței

omenirii peste 300 de ani. Argumentelor sale împotriva unei orientări după preferințele viitoare ale oamenilor din viitor le lipsește puterea de convingere. Împlinirea acestor presupuse preferințe este o condiție necesară a unei modalități de viață cu sens și moralitate. Ceea ce ocupă un loc important în etică sunt „interesele vitale”. Discursul lui Jonas privitor la „ideea de om” pare a fi la fel de lipsit de forță ca și argumentul tradiției platonic-creștine referitor la imposibilitatea dispariției definitive a speciilor naturale: Dumnezeu nu va permite ca speciile pe care le-a creat și le-a considerat reușite să dispară pur și simplu. Sau dacă o permite, atunci o face doar potrivit teodiceii, adică el acceptă relele din lume fără a le aproba. Acesta este un argument teologic, iar Jonas nu l-a acceptat în această formă. Concluzia este că acest raționament nu a atins țelul de a întemeia datoria de a conserva omenirea. Este posibil ca această sarcină să nu poată fi împlinită.

„Ideea de om”

Jonas revine în repetate rânduri la „ideea de om”: aceasta este pentru el echivalentul demnității umane, concept tot atât de greu de clarificat. Orice caz de violare a dreptului se îndreaptă și împotriva demnității umane. Dar există cazuri de desconsiderare a demnității care nu implică violări ale drepturilor sau ale intereselor. El descrie aici ceea ce înțelege prin „primejduirea ideii ontologice de om”, elocventă în cazul experimentului pe subiecți umani. În cadrul experimentului pe subiecți umani se face remarcată cel mai pregnant tendința „reificării” omului. Jonas ia atitudine împotriva unei „accepțiuni pur utilitariste”, care-și îndreaptă atenția exclusiv asupra vătămărilor care pot fi percepute empiric.[56] Cel mai eficient mijloc împotriva reificării omului prin experimentul uman este utilizarea propriei persoane într-un experiment. De aceea, persoana experimentală ideală este însuși cercetătorul. În fond, el (sau ea) se identifică cu obiectul cercetării într-un mod exemplar. „Recrutarea persoanei proprii în vederea experimentului a ocolit problema acordului cu întregul complex de ambiguități insolubile ale omului.”[57] În eseul său *Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects* (Reflecții filosofice asupra experimentării pe subiecți umani)[58], apărut în 1969, Jonas construiește o serie de raționamente subtile, care culminează cu o „regulă a șirului descendent”. Potrivit acesteia, ființele fără percepție și capacitate de a se pune de acord nu intră în discuția referitoare la experimentul pe subiecți umani,

spre deosebire de cercetători. El numește aceasta „inversare a unui standard utilitar social"[59]. Faptul că Jonas interpretează utilitarismul ca exponent al unei utilități „inferioare" (adică plăcere și neplăcere) și că monopolizează utilitatea „superioară" pentru sine (aceasta presupune respectul și respectul de sine), nu poate fi scuzat. Pentru clasicii utilitarismului, cum ar fi J. Bentham și John Stuart Mill, siguranța indivizilor deținea o valoare socială primordială. Privind mai atent, observăm însă că regula lui Jonas nu este mai mult decât o măsură de siguranță împotriva abuzului față de cei neajutorați și împotriva incompetenței. În ce privește pacienții în comă el imaginează în lucrarea sa *Against the Stream: Comments on the Definition and Redefinition of Death*, printr-o convenție de limbaj, decedat [60] câteva scenarii, prin care el vrea să indice asupra faptului că definiția morții cerebrale, potrivit căreia pacientul în comă este declarat decedat printr-o convenție de limbaj, conduce într-o direcție greșită. El invocă posibilitatea conservării corpului unui om inconștient ca bancă de organe sau ca laborator chimic.[61] Cauza mai profundă a obiecției ridicate împotriva acestei „macabre fantezii" este, după părerea sa, ponderea esențială a corpului extracerebral în identitatea persoanei. „Corpul este corpul acestui creier și nu al altuia, așa cum creierul este creierul acestui corp și nu al altuia."[62] Această considerație este puțin convingătoare. Ea ar putea fi extinsă și asupra altor atribute individuale ale unui om, cum ar fi pălăria lui, locuința lui etc. În plus, asociația strictă între persoană și corp ar putea duce la obiecția față de incinerarea sau îngroparea cadavrului și ar fi o justificare a îmbălsămării și menținerii acestuia ca suvenir. Jonas nu aduce argumente noi împotriva concepției mai plauzibile, conform căreia identitatea persoanei este constituită de continuitatea conștiinței și nu de continuitatea corpului. Într-o altă scriere privind eutanasia, Jonas susține că pacientul aflat în comă ireversibilă „n-ar fi nici măcar ficțiunea unui subiect decizional... nu s-ar putea nici măcar indica al cui drept ar fi violat sau respectat printr-o decizie oarecare: cel al persoanei de dinainte sau cel al restului impersonal de acum."[63] Spre deosebire de Jonas, s-ar putea afirma că scenariile sale nu ating „ideea de om", ci că rănesc sentimentele rudelor celui în cauză. Jonas încearcă să întemeieze faptul că x ofensează deoarece el nu este moral; cu toate acestea, s-ar putea mai degrabă argumenta că x este problematic din punct de vedere moral prin aceea că el aduce o ofensă. Iritarea (ofensa, repulsia ș.a.) pot fi uneori evitate prin discreția actorilor sau prin evitarea anumitor locuri publice. Întrebarea este dacă scenariile lui Jonas sunt doar ceva ce nu dorim să vedem sau

ceva ce, chiar dacă are loc pe o scenă ferită vederii noastre şi sub un control strict, nu trebuie să acceptăm sub nici o formă.

O ameninţare globală a naturii vine din partea civilizaţiei noastre tehnice. În contextul dinamicii tehnicii, Jonas recomandă o „euristică a fricii". În situaţiile problematice nu trebuie să avem încredere în promisiuni sau încercări de ajungere la un acord, ci în vocea Casandrei. Etica sa este, la fel ca şi filosofia lui Günther Anders,[64] o critică la adresa tehnicii şi culturii. Dinamica civilizaţiei tehnice, ritmul accelerat al schimbărilor sociale sunt comune societăţilor capitaliste şi celor comuniste, deoarece principiul maximizării, respectiv cel al profitului, este înnăscut marxismului, respectiv capitalismului.[65] Jonas opune maximizării moderaţia. Restricţiile autoimpuse permit îmbunătăţirea, dar nu o prescriu la modul general. Într-o situaţie obişnuită, îmbunătăţirile trebuie privite ca facultative şi nu obligatorii. Boala şi moartea ţin, potrivit lui Jonas, de destinul individual. Evitarea unei molimi, în schimb, înseamnă evitarea unei crize a societăţii. Din perspectiva „euristicii fricii" este permis să nu întreprinzi o îmbunătăţire a unei stări, să preferi ţelul secundar celui mai înalt şi să renunţi la progres. Acest principiu este în conformitate cu o strategie minimală. Ea funcţionează întotdeauna, atunci când este vorba de ieşirea dintr-o situaţie de criză, evitarea unei catastrofe sau limitarea unor riscuri. Potrivit lui Jonas, există diferite domenii ale cercetării medicale care intră în această categorie a îmbunătăţirilor facultative.[66] El susţine opinia potrivit căreia întreaga activitate vizând progresul în domeniul cercetării medicale ar fi facultativă.[67] Acest raţionament devine limpede atunci când conştientizăm repartizarea nedreaptă a resurselor medicale pe plan mondial. Deoarece în faţa lipsurilor globale de resurse medicale pare a fi plauzibilă prioritatea evitării mizeriei şi catastrofelor în faţa oricărui progres, care este recepţionat ca lux. Mai puţin evidentă este renunţarea la ideea de progres în cazul unei ţări bogate, în care medicina şi asigurarea sănătăţii sunt două lucruri distincte.

Utopia progresului civilizaţiei tehnice are consecinţe dezastruoase. Distrugerea mediului şi agresivitatea medicinei sunt doar simptomele unei evoluţii generale, în care întreprinderea umană deţine valoare în chip absolut. În chip evident, putem opune acestor „valori ale civilizaţiei" valorile naturii. Prin urmare, concepţia despre natură a lui Jonas conţine ecouri ale filosofiei lui Rousseau.

Considerații finale

Fără îndoială, suntem confruntați cu noi pericole. Avem oare nevoie de o nouă etică pentru a le soluționa? A furnizat Jonas o astfel de etică nouă? Realismul său moral, critica antropocentrismului și a utopismului nu sunt un lucru nou. În cadrul cazuisticii sale etice, Jonas nu recurge doar la distincțiile tradiționale ale moralei teologice, ci și la conceptul de creație și cel de imagine a divinității. „Noua etică" amintește în multe puncte de cea veche. O considerație critică a întregii sale filosofii ar necesita mai mult spațiu. Aceasta ar trebui să plece de la premisa că întrega sa filosofie este dezvoltată cu scopul de a susține etica. În acest sens trebuie evaluată și filosofia sa teleologică a naturii. „Finalitatea" în natură nu este un model fructuos pentru o cunoaștere teoretică, dar oferă un bun punct de pornire pentru etica ecologică.[68] Probabil că realismul moral nu mai este altceva decât un balast metafizic; cu toate acestea, la Jonas se conturează o concepție interesantă despre valorizare ca reacție adecvată la caracteristicile realității. Făcând abstracție de unele slăbiciuni ale interpretărilor lui Jonas, putem spune că filosofia lui este construită în spiritul unei etici ecologice, care este interesată de salvarea valorilor existente în cadrul lumii și nu doar de salvarea proiecțiilor noastre. O etică care renunță la o întemeiere metafizică ultimă, care nu caută temeiuri absolute este mai eficientă din punct de vedere politic.

Scrierile etice și de filosofia naturii ale lui Jonas nu vizează exclusiv o audiență de specialitate, ci un public larg. Avertismentele și îndemnurile sale nu necesită comentarii suplimentare. Ceva amenințător ne așteaptă. Atitudinea noastră actuală are urmări ireversibile. Este îndoielnic că am avea nevoie de o nouă concepție despre lume pentru rezolvarea acestor probleme.[69] Aici au fost prezentate și analizate argumentele lui Jonas. Parte din filosofia lui Jonas pare a fi o rapsodie metafizică. Totuși, trebuie făcută mai clară distincția dintre argumentația rațională și o rețetă a evitării dezastrului – lucru pe care Jonas nu îl întreprinde. Filosofiile nu vor salva oamenii de „banalitatea progresului tehnic" sau de autodistrugere. Dar dacă filosofii nu fac eforturi pentru a găsi argumente concise și limpezi, atunci cine să-și asume această sarcină?

Scrierile lui Hans Jonas

Der Gottes Begriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme. Frankfurt/M. 1984 (= *GnA*).

Macht oder Unmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung. Frankfurt/M. 1981 (= *MOS*).

Materie, Geist und Schöphung. Franfurt/M. 1988 (= *MGS*).

Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Göttingen 1973 (= *OF*).

Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man. Chicago/London 1974 (= *PE*).

Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M. 1979 (= *PV*).

Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. Frankfurt/M. 1985 (=*TME*).

Wissenschaft als perönliches Erlebnis. Göttingen 1987 (= *WpE*).

Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen. Göttingen (1963) 1987 (= *ZNE*).

Erkenntnis und Verantwortung. Gespräche mit Ingo Hermann. In: «Zeugen des Jahrhunderts». Ed. Ingo Hermann. Göttingen 1991.

Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. Frankfurt/M. 1992.

Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts. Frankfurt/M. 1993.

Bibliografie

Aland, Barbara (Ed.): Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Göttingen 1978.

Spicker, Stuart F.: Organism, Medicine, and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas on His 75th Birthday May 10, 1978.

Literatură secundară

Culianu, Ioan. P.: Gnosticismo et pensiero moderno: Hans Jonas. Roma 1985.

Löw, R.: Philosophische Aspekte der Medizn und Biologie. In: Philosophischer Literaturanzeiger 33 (1980), 194-206.

Müller, W. E.: Der Begriff der Verantwortung bei Jonas. Frankfurt/M. 1988.

Zur Problematik der Veranwortungsbegriff bei Hans Jonas. In: Zeitschrift für evangelische Ethik 33, 3 (1989), 204-216.

Obermeier, O. P.: Technologisches Zeitalter und das Problem der Ethik. In: Philosophisches Jahrbuch 88 (1980), 426-444 (revăzută de P.V.).

Rath, M: Intuition und Modell. Hans Jonas und Ethik des wissenschaftlichen Zeitalters. Frankfurt/Bern/New York/Paris 1988.

Schäfer, L.: Selbstbestimmung und Naturverhältnis des Menschen. In: Information Philosophie 5 (1986), 4-19.

Schäfer, Wolf: Die Büchse der Pandora. Über Hans Jonas, Technik, Ethik und die Träume der Vernunft. In: Merkur 4, 43 (April 1989), 292-304.

Note

1 Jonas, *WpE*, 11.
2 Jonas, *OF*, 317-339; ZNE, 44-62; GnA, passim.
3 Corti, *OF*, 317-339; Der Mensch im Werden Gottes. Schaffhausen 1988.
4 Jonas, *WpE*, 17.
5 Jonas, *OF*, 292-316; ZNE, 5-25. Vezi de asemenea Schulz, W.: Vernunft und Freiheit. Stuttgart 1981, 125-139.
6 Jonas, *OF*, 309, Nota 13.
7 Jonas, *OF*, 314-315.
8 Bollnow, O. F.: Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus. Stuttgart 1955.
9 Jonas, *OF*, 14; cf. 130.
10 Jonas, *OF*, 150.
11 Jonas, *OF*, 128.
12 Löw, R.: Philosophische Aspekte der Medizin und Biologie. În: Philosophischer Literaturanzeiger 33 (1980), 194-206, 205. Vezi de asemenea: Löw, R./ Spaemann, R.: Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teologischen Denkens. München/Zürich 1981.
13 Jonas, *OF*, 129.
14 Jonas, *OF*, 124.
15 Hamlyn, D. W.: Schopenhauer. London/Boston/Henly 1980, 83.
16 Jonas, *OF*, 76.
17 Jonas, *PV*, 30.
18 Jonas, *OF*, 55.
19 Jonas, *OF*, 59.
20 Jonas, *OF*, 340.
21 Jonas, *PV*, 150.
22 Jonas, *TME*, 85
23 Jonas, *PV*, 161.
24 Jonas, *PV*, 162.
25 Hume, D.: A Treatise on Human Nature (1739/40). Ed. de Selby-Bigge şi Nidditch. Oxford 1987, 469. Vezi de asemenea: Hudson, W. D. (ed.): The Is-Ought-Question. London/Basingstoke 1969; Hudson, W.D.: Modern Moral Philosophy. 2. Auflage. New York 1983, 69; Bruening, W.H.: The Is-Ought-Problem. Washinton 1978.
26 Jonas, *PV*, 153.
27 Jonas, *PV*, 149.
28 Vezi Hart, H.L.A.: Punishment and Responsability. Essays in the Philosophy of Law. Oxford 1970, 210-230.

29 Jonas, *PV*, 178.
30 Jonas, *TME*, 47.
31 Jonas, *TME*, 47.
32 Jonas, *PV*, 232.
33 Jonas, *PV*, 232.
34 Jonas, *PV*, 153.
35 Jonas, *PV*, 167.
36 Jonas, *PV*, 235.
37 Jonas, *PV*, 236.
38 Mackie, J.L.: Ethics. Inventing Right and Wrong. Harmondsworth, Middlesex 1977.
39 Scheler, M.: Wesen und Formen der Sympathie. Bern/München 1974, 33, 102, 172, 200.
40 Jonas, *PV*, 236.
41 Jonas, *OF*, Kapitel 5.
42 Schopenhauer, A.: Die Welt als Wille und Vorstellung, Zweiter Band. In: Sämtliche Werke, Band 3. Leipzig 1922, 15; cf. de asemenea: 356.
43 Jonas, *OF*, 197.
44 McNaughton, D.: Moral Vision. An Introduction to Ethics. Oxford 1988, 60.
45 Jonas, PV, 84, 176.
46 Apel, K.-O.: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt/M. 1988, 196.
47 Cu privire la ambiguitatea conceptului de reciprocitate cf. Becker, L.C.: Reciprocity. London/New York 1986.
48 Regan, T./Singer, P. (ed.): Animal Rights and Human Obligations. Englewood Cliffs (New Jersey) 1976, 129-132.
49 Simplificat definit, paternalismul tare constă în faptul că o persoană își impune prin forță propriul sistem de valori altei persoane responsabile și că se așază pe sine într-o postură «mai înțeleaptă» prin intermediul constrângerii, înșelăciunii sau amenințărilor, postură care conferă abilitatea de a evita erorile rezultate din deciziile proprii ale persoanei respective.
50 Jonas, *PV*, 88.
51 Bayles, M.D.: Reproductive Ethics. Englewood Cliffs (New Jersey) 1984, 7-10.
52 Jonas, *PV*, 89.
53 Jonas, *PV*, 91.
54 Jonas, *PV*, 96-99. Cu privire la critica lui Jonas referitoare la înțelegerea lui Leibniz cf.: Müller, W.E.: Der Verantwortung bei Hans Jonas. Frankfurt/M. 1988, 73-87.
55 Jonas, *PV*, 29.
56 Jonas, *TME*, 110.
57 Jonas, *TME*, 132; vezi de asemenea 134.
58 Jonas, *PE*, 105-131; *TME*, 109-145.

59 Jonas, *TME*, 136.
60 Jonas, *PE*, 132-140; *TME*, 219-241.
61 Jonas, *TME*, 231.
62 Jonas, *TME*, 234.
63 Jonas, *TME*, 258.
64 Anders, G.: Die Antiequiertheit des Menschen. München (1965) 1980.
65 Jonas, *PV*, 272.
66 Jonas, *TME*, 127.
67 Jonas, *TME*, 133.
68 Obermeier, O.P.: Technologisches Zeitalter und das Problem der Ethik. In: Philosophisches Jahrbuch 88 (1981), 426-44.
69 Schäfer, L.: Selbsbestimmung und Naturverhältnis des Menschen. In: Information Philosophie 5 (1986), 4-19.

Ulrich Dierse

Joachim Ritter și elevii săi

Joachim Ritter

Joachim Ritter, născut pe 3.04.1903 la Geesthacht, studiază la Heidelberg, Marburg, Freiburg și Hamburg, își dă doctoratul în 1925 sub îndrumarea lui E. Cassirer și devine lector în 1932. În 1943 ajunge profesor la Kiel, dar nu poate profesa, deoarece este recrutat. În 1946 este chemat la München pentru a succede lui Gerhard Krüger, unde rămâne până la obținerea titlului de profesor emerit în 1968. Între 1953 și 1956 este profesor invitat la Istanbul, iar între 1962-1963 rector al Universității din Münster. Este membru al Grupului de pentru Cercetare a landului Renania de Nord-Westfalia și al Academiei de Științe și Literatură din Mainz. Moare la 3.08.1974 la Münster.

Operei lui Joachim Ritter i-a fost recunoscută relativ târziu contribuția la filosofia contemporană. Ea nu are caracterul unui sistem închegat, ci se prezintă ca o serie de scrieri și studii de întindere mai mică care se completează reciproc[1]. În cadrul lor sunt discutate și interpretate teme ale istoriei filosofiei și ale istoriei spiritului, prin care se încearcă un posibil câștig pentru propria gândire. Gândirea de tip istoric nu este transpusă în ceea ce înseamnă alteritatea sa, nu este, deci, tradusă nereflectat în prezent, nici devalorizată drept ceva de domeniul trecutului. Dimpotrivă, pentru Ritter este în primul rând important să evidențieze atât punctele de continuitate, cât și pe cele de diferență față de timpul său, să deslușească în istorie liniile mari de evoluție care ajung până în prezent, fără a tăgădui, însă, schimbările spirituale și politice radicale. Ritter nu crede într-o ruptură existentă între caracterul istoric și cel sistematic; ceea ce este pentru el important este actul filosofării în permanentă dezbatere cu istoria, fără a primi de la aceasta răspunsuri de-a gata. Caracteristică pentru el este mai degrabă o atitudine interogativă care este exprimată cel mai clar în formulări precum „Ce se întâmplă aici? Acesta trebuie văzut". Istoria determină experiența și gândirea și „se exprimă pe

sine prin ea".[2] În acest sens, Aristotel și Hegel sunt pentru Ritter modele: ei procedează „hermeneutic", în măsura în care preiau reflexiv ceea ce devine, conceptualizându-l, „vorbesc dinlăuntrul lui" și nu emit mai întâi o teorie pe baza căreia să interpreteze apoi trecutul.[3] „În realitatea în care omul există ca om actual își află sediul rațiunea și adevărul legii prezente, care rămâne închisă teoriilor moniste, care pun în joc, una împotriva celeilalte, natura istorică și natura socială a omului."[4]

Caracteristic pentru Ritter este, de asemenea, faptul că, stimulat fiind de progresele din știință, a încercat să stabilească o punte de legătură cu acestea, depășind astfel granițele filosofiei. Astfel, în Collegium Philosophicum pe care l-a condus, se regăseau, pe lângă filosofi și teologi, juriști, sociologi, istorici, literați și artiști[5], dintre care mulți au exercitat un efect însemnat în domeniul propriu. Dincolo de acestea, Ritter își îndrepta mereu atenția asupra lumii extraștiințifice, ținând filosofia astfel în apropierea realității trăite. Fenomene la prima vedere marginale puteau deveni pentru el semnificative și puteau câștiga o semnificație fundamentală. Era departe de Ritter acel tip de rigiditate academică (multe din studiile sale, tratând teme ca pregătirea profesorilor, recompensa academică, vechimea și sarcinile bibliotecilor[6], n-au apărut în publicațiile de specialitate). Cu toate acestea, el considera drept o obligație implicarea în acțiunile academice, așa cum a făcut-o ca rector al Universității din Münster, ca membru în consiliul științific și ca membru fondator al unor noi universități (Bochum, Dortmund, Konstanz). Având o asemenea experiență universitară, i-a venit ușor să formuleze propuneri pentru o reformă universitară. Colaborarea sa cu astfel de instituții era condusă de convingerea că acestea nu se află într-un raport de opoziție cu individul, nu sunt ceva exterior lui, ci exprimă libertatea și voința subiectului, în măsura în care ele „pun problema împlinirii de sine a omului și garantează... acțiunea morală." Instituțiile sunt înțelese la modul general ca „ordonări etice ale vieții libere" și nu ca piedici în desfășurarea subiectivității.[7]

Faptul că interpretarea istorică trebuie să vadă obiectul său în constelația determinată istoric a acestuia, pentru a înfățișa apoi schimbările istorice și efectul lor viitor, sunt considerații ce devin evidente deja din dizertația lui Ritter privitoare la Nicolaus Cusanus. Teoria acestuia prezentată în „De Docta Ignorantia" reprezintă o „clătinare a lumii medievale și scolastice", fără a însemna o ruptură cu aceasta. Cusanus se dovedește a fi „un autentic spirit al Renașterii", legat de tradiție și care, în același timp, trimite anticipat la secolele viitoare."[8] În teza sa de abilitare ca lector, Ritter consideră că

Augustin se află într-o poziție comparabilă cu cea a lui Cusanus. Filosofia acestuia se împlinește în dezbaterea cu neoplatonismul și reprezintă o însușire și o continuare a acestei tradiții pe un temei creștin. Ea este în același timp și o ruptură de tradiție, în măsura în care „preia și sintetizează" gândirea antică târzie.[9] (Sinteză înseamnă deopotrivă conservare și modificare).

Lucrările de istorie a filosofiei ale lui Ritter ce apar în această perioadă conțin, fără îndoială, o meditație fundamentală privind istoricitatea cunoașterii în general. Sub impresia lucrării lui E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (Filosofia formelor simbolice), dar și sub cea a teoriei lui Dilthey privitoare la științele socio-umane, a lucrărilor lui Emile Durkheim și a școlii sale (L. Lévy-Bruhl) referitoare la gândirea primitivă, Ritter ajunge la concluzia că filosofia nu poate emite o teorie a cunoașterii universal valabilă, independentă de timpul său, ci trebuie să reflecte istoricitatea absolută a întregii cunoașteri științifice și extraștiințifice. „Istoricitatea" implică faptul că științele nu pot pleca de la un progres continuu al rezultatelor lor ce abandonează ceea ce a trecut ca fiind depășit sau greșit. Atât ceea ce are caracter trecător, cât și cunoașterea și gândirea prezentă, sunt, înainte de toate, expresii ale unui anumit timp și ale unei anumite experiențe. Aceasta redă o atitudine față de lume și de realitate de fiecare dată diferită. Dacă Hegel mai putea încă observa unitatea acestor experiențe singulare, în măsura în care le înțelegea ca etape ale desfășurării posibilităților spiritului și în măsura în care concepea istoria filosofiei însăși ca ajungere-la-sine-însuși a spiritului, astăzi nu mai este posibilă o astfel de sistematizare, în care istoricitatea specifică fiecărui moment ar dispărea în cele din urmă. Legătura dintre diferite experiențe este dată de viață și de ceea ce indivizii experimentează. În cadrul ei își au temeiul multitudinea de posibilități ale înțelegerii lumii și obiectelor ei. Concepțiile despre lume, precum și convingerile artistice, filosofice, religioase în determinarea lor culturală de moment sunt însăși posibilitățile constitutive ale obiectului care se arată în aceste contexte.[10] „Lumile purtătoare de sens", în modul în care sunt ele „semnificative" de fiecare dată diferit oamenilor din culturi și epoci diferite (bunăoară imaginea lumii la primitivi sau așa cum apare în știința modernă), trebuie concepute drept „creațiile unei funcții configurative care sălășluiește în însăși esența spiritualului" și care își regăsesc unitatea în aceasta.[11] Chiar dacă raportarea la obiect și istoricitatea cunoașterii par a se exclude una pe alta, totuși, în viața istorică, ele merg împreună. („Nașterea științelor spiritului" este, de exemplu, „răspunsul existențial" privitor la formarea științelor exacte ale naturii.) Adică: ambele momente, cel al adevărului obiectiv și cel al expresiei

unei anumite epoci istorice, își au „unitatea lor" în „contextul epocii respective", în „continuitatea științei și a cunoașterii", în care adevărurile și tezele sunt mereu reinterogate și „puse la îndoială pentru a fi, astfel, recâștigate": spiritul și, o dată cu el, „ființarea însăși" se dovedesc a fi istorice, fără ca părțile lor istorice să rămână scindate.[12]

Deși Ritter nu a dat curs în perioada târzie unor astfel de întrebări fundamentale, multe dintre acestea își fac simțită prezența în lucrările sale următoare, chiar dacă accentul cade pe o altă nuanță a problemei. Ritter scoate în evidență faptul că Hegel a încercat în scrierile sale de istorie a filosofiei „să aducă din nou în actualitate gândul unei filosofii unice (provenind din filosofia greacă) și aceasta într-o epocă pe cale să renunțe la o astfel de idee."[13] Același lucru este valabil și pentru Ritter: așa cum Aristotel a răspuns „nevoii de a păstra, salva și continua" filosofia presocraticilor[14], tot astfel, reflecția privind originea și sensul teoriei aristotelice mai poate fi încă amintire și actualizare a unei „unități" între viața teoretică și cea practică, chiar și atunci când aceste forme vechi de filosofare au fost abandonate.[15]

Utilizarea conceptului de „viață" în lucrările timpurii nu înseamnă că Ritter a căutat în natura omului temeiul originar al existenței. El a criticat în antropologia lui Scheler și în cea a lui Heidegger faptul că au emis enunțuri privitoare la om fără a ține cont de complexitatea vieții istorice și a datelor ei concrete. Atât definiția scheleriană a omului, care prelucrează o multitudine de rezultate ale cercetării antropologice, cât și categoriile heideggeriene așa cum apar ele în analiza Dasein-ului, și anume „cotidianitate", „faptul-de-a-fi-împreună-cu", „grijă" ș.a.m.d. rămân „formale" și deci, „goale", deoarece caută esența omului în autenticitate, făcând astfel abstracție de viața concretizată în realitate. Aceasta duce, în consecință, la o concepție despre lume neștiințifică, la „subiectivism și misticism". Totuși, filosofia își poate păstra „semnificația pentru viață" doar atunci când asigură „sensul cunoașterii obiective, al clarității raționale și al lărgirii experienței noastre științifice."[16] Ritter intră în dispută cu filosofia existențialistă, în special cu cea a lui Heidegger și a lui Sartre, care merge într-o direcție asemănătoare. Aceasta recunoaște, pe bună dreptate, faptul că în lumea modernă caracterizată prin diviziunea muncii lucrurile au decăzut la stadiul de simple obiecte, iar oamenii sunt înstrăinați de ființă. De aceea, filosofia existențialistă se detașează de metafizica tradițională și proclamă era nihilismului, dar caută în existență un nou acces la ființă și la viața cu sens. Ea scapă însă din vedere faptul că și „în această lume a simplelor obiecte, omul are existență." Societatea nu se opune individului ca ceva exterior, ci, dimpotrivă, se află într-un raport de

reciprocitate. „Păstrarea tuturor relațiilor spirituale, morale și umane ale omului, legate de lumea faptului de a fi, este posibilă doar acolo unde individul ca persoană își păstrează identitatea în societate."[17]

Existența omului în desfășurarea vieții sale concrete este tema filosofiei practice aristotelice. Acesta a formulat în conceptul de teorie acea cunoaștere liberă și dezinteresată a ființării, pe care se întemeiază „chiar și astăzi poziția științei".[18] El întemeiază, de asemenea, o filosofie moral-politică care pornește de la practica socială obiectivă și a binelui uman care se realizează în cadrul acesteia. Prin participarea la viața politică a cetății grecești, omul ca cetățean își împlinește libertatea, își descoperă scopurile proprii și, prin aceasta, fericirea. El nu este complet ca om în ființa sa naturală, ci numai prin faptul că „în ființa sa subiectivă el este remis, în ce privește conținutul acesteia, instituțiilor etice", așa cum se manifestă acestea în dreptul, în tradițiile și în obiceiurile polisului. „Tocmai ca o astfel de mijlocire apare viața în teoria aristotelică, punct de vedere care ar putea scoate chiar și etica modernă din rigiditatea *ei abstractă*, rigiditate în care a adus-o înstrăinarea individului de societate." Deși istoria a abandonat constituția polisului grec, teoria clasică pune problema esenței omului și, mai mult decât atât, transmite „prin această știință norme care sunt valabile pentru toate statele și societățile." Teoria politică aristotelică este chiar și astăzi eficientă, în măsura în care definește „polisul ca o comunitate de oameni liberi", „diferită de orice formă a despotismului". Desigur, ea purta cu sine problema nerezolvată a sclaviei. Totuși, o dată cu creștinismul și cu societatea modernă, toți oamenii au fost concepuți ca fiind în mod principial liberi. Trebuie amintită aici această concepție împotriva „neutralizării etice a politicului", devenită astăzi un fapt obișnuit. „Statul ar putea fi considerat atunci acea instituție, care, aflată în relație cu toate grupurile și instituțiile, deține sarcina politică de a obține și a asigura existența individuală a omului." Unitatea originară dintre etic și politic, drept natural și drept pozitiv este dizolvată în gândirea modernă, iar această „dezbinare necesară" trebuie recunoscută ca fiind justificată. Totuși, „punctul de vedere general, independent de polis", așa cum este formulat de Aristotel, este că „un drept întemeiat pe natura umană poate fi concept și principiu al dreptului doar acolo unde natura omului nu este nedeterminată, acolo unde ea se realizează și devine, astfel, ca natură actuală, substanța unei ordini politice și de drept existente."[19]

Lucrările lui Ritter privitoare la Hegel, în special scrierea *Hegel und die französische Revolution* (Hegel și revoluția franceză)[20], pot fi înțelese ca o continuare a acestor interpretări. Hegel a conceput istoria lumii ca devenire

universală a libertății. Față de limitarea antică a libertății la cea a cetățeanului polisului, putem spune că este opera creștinismului și mai ales a reformei aceea de a fi recunoscut ca liberi toți oamenii în fața lui Dumnezeu, în măsura în care au credință și conștiință morală.[21] Semnificația istorică a revoluției franceze trebuie văzută, potrivit lui Hegel și lui Ritter, în faptul „de a fi ridicat problema libertății politice”, adică libertatea și egalitatea tuturor oamenilor independent de starea lor socială, naționalitate sau credință. Cu aceasta ea a pus problema „găsirii formei juridice a libertății, adică a edificării unei ordini de drept, care să fie pe potriva libertății sinelui, să fie îndreptățită și să permită individului... să se determine ca ființă umană.” În timp ce revoluția nu a ajuns la o concluzie clară, filosofia hegeliană a dreptului a încercat să soluționeze problema. Revoluția a pus însă baza „oricărei ordini juridice și de stat prezente sau viitoare”, ordine care trebuie „să plece de la și să presupună principiul libertății universale al revoluției”, care trebuie să-și însușească ca principiu propriu concepte precum subiectivitatea omului, libertatea gândirii, a religiei și a modului individual de a trăi viața.[22] Filosofia politică hegeliană este diferită, prin aceasta, atât de orice încercare de restaurare, cât și de retragerea romantică în interioritate. Tocmai de aceea nu i se poate reproșa lui Hegel că divinizează statul sau că vădește supunere față de statul prusac.[23]

Instituțiile statului, ale familiei și cele ale societății (corporațiilor etc.) sunt morale în măsura în care nu se opun individului asemeni unor forme reificate, străine, ci sunt preocupate de realizarea libertății și subiectivității. În cadrul lor se obiectivează și se concretizează voința subiectivă a omului, care nu este nevoit să se retragă într-o solitudine abstractă și să se îndepărteze de realitate. Prin aceasta Hegel depășește dualismul kantian referitor la o moralitate (având un caracter pur intern) și o legalitate (având un caracter exterior, juridic), deși pornește de la aceasta. El preia definiția aristotelică a „realității etice a acțiunii și vieții individuale”, dar nu ca o simplă „reînnoire sau continuare”, ci în așa fel încât moralitatea este inclusă în cutumele morale, adică în așa fel încât legea și voința individului sunt decise în cadrul instituțiilor.[24] Trebuie remarcat aici importanța istorică a acestei concepții hegeliene care acționează efectiv chiar și astăzi. Pentru Ritter este de asemenea valabil faptul că indivizii au nevoie de „contexte obiective” în care omul ca individ „muncește, trăiește, are interese, răspunderi și îndatoriri”; însă acest lucru poate fi oferit de instituții doar dacă sunt „pe măsura individului”, adică atunci când au ca preocupare „libertatea ființei individuale, a scopurilor, a conștiinței și a vieții morale a indivizilor liberi”.[25]

Eliberării tuturor oamenilor prin revoluție îi corespunde în mod necesar anularea tuturor legăturilor moștenite prin naștere sau care țin de starea socială. Eveniment nou până atunci în istoria omenirii, Revoluția Franceză îl emancipează pe om din „originea sa istorică". Filosofia care se preocupă de acest proces istoric trebuie să mediteze la scindarea moștenire-viitor în calitate de „constituție fundamentală a epocii moderne". Pentru Hegel aceasta nu este doar o epocă care se eliberează de tipuri de relații depășite din punct de vedere istoric, ci o epocă care formează omul ca subiect și ca persoană, în măsura în care îi oferă acestuia obiectele lumii exterioare în calitate de lucruri aflate la dispoziția sa. Prin luarea în posesie ca însușire, lucrurile devin proprietate obiectivă, fiind smulse, în același timp, din relația lor anterioară cu natura divină, binecuvântată. Prin aceasta omul se configurează ca persoană juridică și își desfășoară propria libertate în societatea civilă.

În cadrul acestei transformări a naturii în „natură mecanică moartă", natura este reificată, iar societatea se limitează la satisfacerea nevoilor prin muncă și exclude tot ce este de ordin subiectiv, tot ceea ce este sentiment sau convingere personală. Hegel concepe pozitiv această „scindare a existenței istorice în subiectivitate și obiectivitate" deoarece el recunoaște în ea eliberarea tuturor oamenilor de religie, de înclinații interioare și pasiuni", astfel încât în această „scindare însăși se arată rațiunea așa cum este ea în prezent." („Scindare" nu înseamnă „înstrăinare": în prima rămâne păstrată coapartenența celor separate, în timp ce în cea de-a doua se vădește doar contradicția, ce trebuie depășită prin atingerea unei noi unități.[26]) „O dată cu obiectivarea tuturor relațiilor în societatea industrială, ființa personală a individului este separată de ființa lui socială și exclusă din aceasta." Aceasta are o fațetă pozitivă, și anume faptul că individul „este pus în drepturi în întreaga bogăție a ființei sale religioase, morale și personale, pentru a fi el însuși sieși însuși în cadrul vieții sale". Acest fapt a fost conceput „în mod fundamental de către Hegel și numai de el până astăzi". Ritter obiectează împotriva acelora care „denigrează" lumea modernă considerând-o „decădere" și care „caută insulele unei existențe adevărate și autentice". [27]

Excluderea tipurilor de relații proprii tradiției a devenit între timp o problemă și pentru țările din afara Europei. În modernizarea acestora a fost dus la bun sfârșit ceea ce Europa împlinise deja. Însă acolo unde „continuitatea spiritului este sfâșiată" și unde nu există „nici o putere conciliantă și mijlocitoare, acolo negarea revoluționară a originii împreună cu negarea viitorului își sunt coapartenente". Acest fapt poate fi un avertisment chiar pentru Europa.[28] Ritter avertizează asupra încercării de

a găsi salvarea din dificultățile prezente prin intermediul deciziei pentru o extremă sau alta; prin aceasta „ar fi nimicite cele două elemente ale scindării, deopotrivă". Fuga de civilizație, care își caută salvarea în natură, nu are nici o legătură cu realitatea socială și cade pradă „contracurentului lipsei de istoricitate, căreia ea ar trebui să-i fie sustrasă".[29]

Faptul că Ritter a încercat să judece realist atât problemele, cât și șansele modernilor, este arătat în special de scrierea sa *Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft* (Sarcina științelor socio-umane în societatea modernă)[30]. Începând cu secolul al XVIII-lea, științele pozitive și, înainte de toate, științele naturii s-au emancipat de legătura cu filosofia transmisă prin tradiție de către antici și s-au orientat spre aplicarea practică și folosul oamenilor. Rămâne pe mai departe ca sarcină a filosofiei să păstreze și să predea mai departe ceea ce „nu se lasă subsumat funcțiilor scopurilor practice și care are nevoie de un fundament teoretic". De aceea, „filosofia naturii aparține științei naturii, iar filosofia, istoriei".[31] Antiteza rigidă dintre filosofie și științe poate fi evitată dacă se întreabă „ce sunt și ce reprezintă științele socio-umane pentru societate". Cunoștințele lor nu sunt orientate către aplicabilitate, ci „își au scopul în ele însele", deoarece „au ca obiect și aduc în prezent prin metoda istorică și hermeneutică – în orizontul timpului istoric accesibil nouă – istoria însăși, limba, arta, poezia, filosofia, religiile și, de asemenea, mărturii ale unor vieți particulare", și anume „nu ca relicve sau rămășițe ale unei lumi preindustriale, ci ca o întregire necesară a ei". „«Simțul istoric» modern", pe care ele îl au drept temei, nu este un efect al trecutului, ci presupune diferența față de acesta și discontinuitatea istoriei. În științele socio-umane se oglindește scindarea dintre „lumea spirituală originară" și prezent. Ele preiau sarcina de a „compensa abstractizarea și lipsa de istorie constitutive societății moderne" și pe aceea de a „menține deschisă și prezentă lumea spirituală a omului", care nu-și mai are nici un loc în această societate. Ritter ia atitudine față de reprezentarea potrivit căreia științele socio-umane ar fi doar o funcție „spirituală adițională, așa cum o are ziua de sărbătoare față de cea lucrătoare". Dimpotrivă, ele îndeplinesc o „funcțiune elementară", prin aceea că „cercetează societatea și lumea spirituală a omului – ireductibilă la și ireproductibilă ca societate sau natură (științificizată) – în coapartenența lor."[32]

Arta și estetica își asumă o sarcină asemănătoare în modernitate. Dacă în contemplarea peisajului natura este experimentată ca liberă de scop, se vădește în aceasta, într-o formă înrudită, o teorie mai timpurie, intuiția

întregului lumii în care apare divinul. În epoca modernă aceasta nu mai poate fi însă disponibilă în conceptul filosofic, ci în „sentimentul estetic" și în „evadarea în natură". Pe de o parte, natura a devenit obiect al științei și al utilizării practice. Dimpotrivă, „natura ca peisaj a preluat funcția de a mijloci întregul naturii prin intermediul imaginilor intuitive izvorâte din interioritate și, de asemenea, de a-l menține prezent oamenilor". Natura ca obiect de studiu al fizicienilor și al astronomilor este alta decât natura ca sentiment și senzație. Natura ca întreg amenință omul (care s-a „eliberat" prin muncă „de puterea naturii" și a reificat-o) cu dispariția ei ca întreg. Ea îi este dată omului prin „mijlocirea estetică". Experiența naturii frumoase revelează și ea, la rândul ei, „structura scindată a societății moderne". Cele două procese, dominația crescândă asupra naturii și reprezentarea ei estetică, se află în interdependență. Filosofiei îi revine sarcina de a „conceptualiza unitatea forțelor opuse exterior și rațiunea internă a lumii noastre."[33]

Scrierile ritteriene exemplare privitoare la peisaj și prezentarea lui în artă reprezintă o interpretare valoroasă a artei noi. Arta ia naștere acolo unde ea nu mai împlinește nici o funcție religioasă (statui ale divinităților, picturi înfățișând sfinți etc.), atunci când se sustrage oricărei legături cu o curte princiară și devine liberă și autonomă. Putem vorbi de artă ca artă estetică abia atunci când ea nu se mai înțelege pe sine drept copie a unei realități, ci în calitate de creație liberă a geniului și a imaginației estetice, atunci când nu se mai orientează după reguli heteronome, ci își dă sieși propriile legi, atunci când este experimentată de către gustul subiectiv, de către inimă și suflet. Acest proces are și el ca premisă „obiectivarea" caracteristică „lumii moderne" a tuturor relațiilor de viață și, cu aceasta, a tuturor lucrurilor și a naturii. Operei de artă îi revine acum „sarcina de a păzi esența uitată a lucrurilor prin intermediul raporturilor de utilizare și folosință." Raționalitatea societății este „compensată" estetic; lumea percepută ca frumoasă reprezintă coeziunea lucrurilor sesizată odinioară prin intermediul conceptului filosofic (cum ar fi, de exemplu, cel de perfecțiune a cosmosului) și menține prezentă „substanța vie a lumii."[34]

„Acolo unde natura ca întreg al vieții omenești este exprimată prin conceptul filosofic obiectiv de natură al lui Copernic, subiectivității îi revine sarcina de a o păstra prezentă în percepția sensibilă, iar artei și poeziei de a o reprezenta."[35] Acestea din urmă iau lumea tehnico-științifică ca premisă și arată, deopotrivă, faptul că aceasta constituie doar o fațetă a existenței umane și că alături de ea vine ca necesară completare sfera trăirii subiective și a credinței, a religiosului și a divinului.

În poezia lui T. S. Eliot arta amintește de forme trecute ale vieții, care altfel ar fi amenințate cu uitarea. „Pretenția de cunoaștere" a artei rezidă în aceea că ea „este expresia a ceea ce altfel nu ar putea fi sesizat", deoarece întregul ființei nu mai este accesibil prin intermediul metafizicii și al teoriei: „Religiosul trăiește în metaforele și conceptele unui altceva"; la Eliot, de exemplu, în imaginea „soarelui de iarnă oglindit de gheață sau a unui gard împodobit cu efemere flori de zăpadă."[36] Cu aceasta, arta devine într-o anumită măsură substitut al vechii metafizici, în ciuda faptului că Ritter împărtășește obiecțiile lui Hegel cu privire la ipostazierea artei tipică romanticilor.

Atunci când eterna „coapartenență ascunsă" a lucrurilor excentrice, nesemnificative, excluse deci din existență, este exprimată prin râs, acesta, asemeni comicului, câștigă o dimensiune fundamentală într-o epocă care este din ce în ce mai mult definită prin ratio. Prin râs devin evidente „limitele rațiunii", deoarece „în această contradicție dintre lumea finită și cea rațională iese la iveală nemărginitul ființei și al vieții, pe care rațiunea l-a izgonit considerându-l un gând rizibil și excentric."[37]

Într-o lume a intelectului, arta face cu putință păzirea „memoriei lucrurilor altfel lipsite de coeziune", ea face evident tocmai în lucrurile obișnuite și nefolositoare ceva care altfel nu poate fi sesizat, ea remarcă tocmai în ceea ce este neînsemnat „urma unui atotcuprinzător, pe care Goethe îl numește cerul atoatesusținător." „O astfel de evlavie o întâlnim de la Cézanne până la Kandinski și Marc." Arta ar fi, însă, o transfigurare romantică a formelor de viață apuse, doar dacă ea ar aminti de aceste relații pe care istoria le-a trecut cu vederea („moara din vale, fierăria din pădure și idila vieții la țară"). Însă ea poate prelua astăzi și sarcina „proprie epocii prezente". Dacă „această epocă însăși este în prezent neinterpretată și de nestăpânit", arta se poate deschide deopotrivă descoperirii și experimentării în vederea dobândirii unor noi moduri de a vedea și de a semnifica lucrurile care nu sunt date deja în lume, și astfel, „de a face evidente ordinea și adevărul etern pe care societatea se întemeiază nu mai puțin decât au făcut-o formele de viață ale secolelor trecute."

«Dacă arta trebuie să rămână artă și dacă trebuie să îndeplinească sarcina conservării societății, ea este astfel acaparată de către realitatea prezentă și ajunge, în mod necesar, pe drumul experimentării și al înnoirii, pentru a revela ființa nesesizată și adevărul nerostit... Arta poate ieși la iveală în multitudinea aparițiilor sale și chiar în radicalitatea experimentului ca încercare de a nu renunța, în ciuda avalanșei schimbărilor și a

înnoirilor, la ceea ce arta veche a știut să aducă și să transpună în imagine într-un mod exemplar.»

Ritter a văzut în artiștii secolelor al XIX-lea și XX, cum ar fi experimentele lui Paul Klee cu formele lumii matematice, semne ale faptului că „arta modernă și-a înțeles și și-a interpretat chiar și în acest sens sarcina."[38] Joachim Ritter nu a putut duce la bun sfârșit estetica proiectată aici. Câteva dintre articolele din *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Dicționar de istorie a filosofiei), cum ar fi *Äesthetik* (Estetica) și *Genie* (Geniul), nu sunt doar anticipări ale acestei estetici, ci sunt o indicație pentru concepția sa generală. Căci istoria ideilor „nu trebuie înțeleasă doar ca o cercetare a ideilor învechite", ci a devenit „o prezentualizare ce rememorează în mod pozitiv."[39]

Elevii lui J. Ritter

J. Ritter n-a format o școală în adevăratul sens al cuvântului. Colaboratorii săi, printre care „tomiști, teologi protestanți, pozitiviști, logicieni, marxiști și sceptici"[40], nu doar că au avut de la început interese și domenii de activitate diferite, dar chiar le-au continuat în diverse direcții. Ceea ce le este comun este legătura cu cercetarea istorică[41], având însă puncte de interes divergente. Unii dintre ei au depus eforturi în cercetarea unui domeniu mai puțin analizat, și anume cel al istoriei filosofiei.[42] Alții au drept temă în cercetările lor istorice în principal diagnoza prezentului. Ceea ce a fost considerat adesea drept punct de referință este interpretarea dată de către Ritter lui Hegel și teoria (implicită) privind structura scindată a modernilor, cât și definiția funcției științelor socio-umane și estetica lui Ritter, dusă mai departe doar de puține lucrări.[43] Interpretări din punctul de vedere al filosofiei istoriei au fost întreprinse de autori de dinainte și de după Hegel[44]; mai târziu apar însă la unii indoieli explicite, la alții reținute, privitor la faptul dacă concepția referitoare la o istorie unitară a lumii mai poate fi menținută în ipostaza de istorie a progresului. De aceea, acum, când nu se mai poate spera la o îmbunătățire a lumii, problema răului redevine acută: problema teodiceei în forma ei tradițională este criticată[45] fiind considerată ca greu de soluționat. Totuși, este necesar ca „întrebarea să fie lăsată deschisă", deoarece în aceasta se articulează „revolta împotriva realității".[46] În locul istoriei univoce, universale, intervine adeseori pledoaria în favoarea istoriilor multiple, individuale. Însă, deoarece la elevii lui Ritter exista

întotdeauna conștiința ambivalenței procesului de modernizare și emancipare, iar istoria iluministă modernă nu era îmbrățișată până la capăt, dar nici nu era considerată decădere, se considera că nu trebuie să se renunțe la aceasta, în măsura în care ne situăm sub auspiciile postmodernității. Elevii lui Ritter, deși îmbrățișând convingeri diferite, recunosc importanța mișcării iluministe, de vreme ce aceasta este, în afară de o critică a tradiției, o păstrare a ei, și anume păstrarea unui „anume nivel istoric... al realizărilor morale și politice."[47] Astfel, H. Lübbe pledează împotriva supralicitării iluminismului originar, iar Odo Marquard în favoarea „luminării civice... prin acceptarea propriei condiții și culturi."[48]

Dintre toți, L. Oeing-Hanhoff[49] a continuat în modul cel mai consecvent interpretările proprii istoriei filosofiei privitoare la trecut și la prezent. El ține la „sensul demonstrabil" al istoriei ca progres al conștiinței libertății, chiar dacă cu rezerva că istoria nu-și găsește împlinirea în ea însăși.[50] „Imperiul libertății" este prezent deja în această lume și se concretizează în instituțiile liberale ale statului, însă poate fi „desăvârșit doar transcendând istoricul".[51] Incontestabil, fundalul lucrărilor lui Oeing-Hanhoff este constituit de metafizică și teologie filosofică. Gândirea medievală nu este depășită de epoca modernă, ci îi deschide celei dintâi o varietate de perspective, pe care aceasta le poate duce mai departe (este cazul metafizicii limbajului, a persoanei și a libertății personale). Libertatea omului constă în independența sa față de necesitatea naturală, ea se împlinește în afirmarea unui adevăr revelat și în acțiunea morală. După cum înțelege Oeing-Hanhoff problema teodiceii, Dumnezeu a vrut să înzestreze cu libertate făpturile sale, pentru ca acestea să se poată întoarce spre el cu dragoste, adică în mod liber.[52] Făcând din Toma din Aquino și din Hegel personaje ale unui același dialog, Oeing-Hanhoff încearcă să facă „inteligibilă, cel puțin plauzibilă" din punct de vedere filosofic trinitatea unui Dumnezeu creștin. Dumnezeu este „o viață tripersonală în unitatea ființei unice și identice", în măsura în care este tatăl ființei naturale, în măsura în care se realizează în lume ca fiu, grăind și voind, și în măsura în care realizează legătura între primele două ipostaze ca duh sfânt. În această trinitate, Dumnezeu este imaginea originară ce stă pentru întreaga ființă spirituală și personală, pentru om.[53]

Încercarea de a clarifica relația complexă dintre filosofie și teologie, relație neîntreruptă de-a lungul epocii moderne, și, în același timp, ascunsă, constituie și obiectul strădaniilor lui K. Gründer[54]. În același context se înscrie și cercetarea unor gânditori precum J.G. Hamann, pentru care n-a existat niciodată o ruptură între cele două domenii[55], cercetarea istorică a modului

cum a fost recepționat pietismul (în special F. Ch. Oetinger) și iudaismul.[56] Luarea în considerare a complexelor de relații istorice dispărute sau mai puțin clarificate, scoaterea la lumină a presupozițiilor istorice ale unor opere filosofice aparținând unor filosofi cunoscuți, cum ar fi teoria nietzscheană a tragediei, critica heideggeriană a științei sau mai noua filosofie a limbajului[57], poate duce la o mai bună înțelegere și la o mai adecvată apreciere a acestor doctrine decât încercarea de a le dezrădăcina din elementul lor istoric. Cercetarea istorică care se preocupă mai puțin de limitele filosofiei și care își îndreaptă privirea asupra teologiei, filologiei sau a altor domenii poate revela „corelații funcționale" istorice în cadrul și între domeniile individuale, care sunt înțelese cel mai adesea ca „reducție" și „compensație", „restricție" și „surogat".[58] Dacă se remarcă faptul că iluminismul generează și propria critică, o reîntoarcere la religie sau o reorientare spre noile mituri, se ajunge astfel și la cunoașterea faptului că surogatele ei nu sunt doar succedanee pentru ceea ce s-a pierdut, ci prezervă în același timp habitus-uri de gândire uitate, transmițându-le mai departe într-un mod indirect. Prezentarea unor astfel de corelații devine astfel o „critică salvatoare". Ea este „modalitatea unei filosofii istorice", care poate să distingă între originar și simplu succedaneu.[59] Luând în considerare detalii biografice, sau care țin de istoria mentalităților și a ideilor, Gründer încearcă să arate că un tip anume de gândire are o multitudine de premise sociale, politice, spirituale sau determinate de viața zilnică, de care aceasta nu doar că depinde, ci la care se raportează întotdeauna, din care „gândirea își ia... obiectualitatea", potrivit sentinței lui Yorck von Wartenburg: „Gândirea ca act viu presupune viața și din punctul de vedere al conținutului."[60] Științele istorice trebuie să se transpună pe cât posibil în istoricitatea și condiționarea „obiectelor" lor; ele nu pot gândi referitor la obiectul lor pornind de la un concept unitar. „Nu se mai poate vorbi *despre* istorie, ci numai *din* ea."[61] De la W. Dilthey[62] încoace, științele socio-umane au conștientizat faptul că în lumea istorică nu întâlnim, ca în științele naturii, situări opozitive, obiecte clar conturate, ci „subiecți", care „au un discurs propriu" și se oferă „audierii" (în dublul sens: „a asculta" și „a chestiona" deopotrivă). Aceștia mi-au devenit străini și de aceea greu de înțeles („Hermeneutica este teoria înțelegerii ce are de înfruntat dificultățile cauzate de emancipare"). Ei fac însă parte din „viața mea" și tocmai în acest mod trebuie să mă raportez la ei. „În comprehesiunea istorică actualizez și reflectez un continuum, care admite experiența mea de viață". Astfel, cercetarea istorică poate fi descrisă ca o „comunicare", prin care aflu „că există și alte forțe în acțiune decât acelea care mă determină la modul prezent."

Pe de altă parte, dacă istoria constă în schimbări și rupturi, atunci ea nu mai determină în mod nemijlocit prezentul. De aceea, „experiență istorică" nu înseamnă doar comunicare, ci și reflecție, și anume „reflecția privitoare la o continuitate punctată de rupturi."[63]

Robert Spaemann

Robert Spaemann, născut pe 5.5.1927 la Berlin, a studiat la Münster, München, Freiburg și Paris, și-a obținut doctoratul la Münster în 1952, a fost până în 1956 redactor, iar apoi, până în 1962, asistent la Münster. În 1962 a obținut titlul de lector, devenind profesor de filosofie și pedagogie la Stuttgart, iar în 1969 la Heidelberg. Între 1973 și 1992 a predat la Universitatea din München.

Crimele național-socialismului l-au făcut pe Spaemann să realizeze de timpuriu ce urmări poate avea dizolvarea principiilor etice fundamentale. De aceea, problemele etice formează tema centrală din filosofia sa. În cercetările sale este influențat de lecturile din Adorno, Horkheimer, Marx, Toma d'Aquino, dar în special de cele din J. Ritter[64], fără a împărtăși, însă, interpretarea ritteriană „funcțională" a istoriei.[65] Dimpotrivă, el caută în operele lui Aristotel, Augustin, Toma și mai ales Platon, răspunsuri nemijlocite la întrebări actuale.[66] Aceasta atitudine își are cauza în faptul că Spaemann consideră filosofia, mai mult decât oricare alt elev al lui Ritter și chiar decât acesta însuși, ca fiind determinată de temeiurile ei metafizice (atemporale). Prin aceasta, nu este trecută cu vederea însă schimbarea fundamentală a epocii moderne față de antichitate și evul mediu. Totuși, această schimbare nu ajunge, potrivit lui Spaemann, până la ultimele temeiuri metafizice ale gândirii. Ruptura modernității este exprimată în mod exemplar în viața și opera lui J.J. Rousseau, care trăiește toate „antinomiile modernilor" și pe care scrierile acestuia le poartă cu sine.[67] Însă, potrivit lui Spaemann, gândirea metafizică actuală are nevoie de aceste antinomii ca temei sigur al ei: „Nu există etică fără metafizică."[68]

În dizertația sa, Spaemann îl înțelege pe filosoful francez al Restaurației L.G.A. de Bonald drept primul care a abandonat caracterul moral al societății în favoarea autoconservării individului, tematizând prin aceasta, „pura funcționare a mecanismului social".[69] În dizertația sa pentru obținerea titlului de lector el duce mai departe aceste preocupări: teoria lui Fenelon privitoare la dragostea pură pentru Dumnezeu este inteligibilă numai pe fondul unei

schimbări fundamentale a conceptului de natură în epoca modernă timpurie: natura nu mai este orientată intențional teleologic spre o ființare perfectă, superioară, ci are ca unic conținut simpla ei autoconservare. Natura umană are propriile interese lumești, îndreptățite și care pot fi depășite, potrivit lui Fenelon, doar prin dragostea altruistă pentru Dumnezeu.[70]

Universala orientare intențională a naturii, a omului și a lumii sale, teleologia întregii ființări, constituie de acum înainte o temă centrală în gândirea lui Spaemann. Metafizica veche, din antichitate și până în epoca modernă timpurie, era convinsă că toate făpturile tind în mod natural spre un scop, un bine, care este mai presus decât ele însele (în filosofia greacă: participarea la ceea ce este etern; în creștinism: transcenderea întru Dumnezeu). În evul mediu târziu, această viziune ajunge să fie considerată depășită în ce privește ființarea naturală și pierde din importanță din ce în ce mai mult o dată cu știința modernă a naturii și cu întemeierea filosofică carteziană a acesteia. Rousseau a încercat pentru prima dată să determine omul nu pornind de la telos-ul său, de la nivelul său moral (Aristotel), ci pornind de la natura sa pură. Acest proces al „dizolvării teleologiei" se continuă până astăzi prin intermediul teoriei evoluționiste, în spiritul căreia biologii nu definesc doar viața, ci și subiectivitatea omului și morala sa ca simplă capacitate de adaptare în scopul supraviețuirii, adică le definesc din punct de vedere naturalist-funcțional. Spaemann stăruie asupra faptului că, prin aceasta, omul și relația lui cu lumea sunt descrise inadecvat (omul poate, pe baza „capacității sale reflective... să se distanțeze de scopurile naturii și să se raporteze la acestea acceptându-le sau negându-le"), că înțelegerea de sine ca subiect, care „devine persoană doar prin comunicarea cu o situare opozitivă de ordinul persoanei", nu este atinsă și că natura umană poate fi concepută ca umană doar atunci când este înțeleasă prin raportare la „ceea ce ea nu este", ca orientare spre un „absolut"care o transcende, orientare sădită apriori în natura umană.[71] Viață există doar dacă ea are un stadiu final care nu depinde de arbitrariul ei: „Aceasta înseamnă însă teleologia naturii". Ea rămâne însă o problemă teoretică și este, în ultimă instanță, „un postulat al rațiunii comprehensive", mai ales în epoca actuală, când „procesul de luare în stăpânire a naturii este împlinit", iar omul devine conștient că exploatarea irațională a naturii are consecințe nedorite.[72] „Fie se va reuși integrarea relației de dominare a naturii într-o nouă relație, abia acum conturată, dintre om și natură, fie omul va ajunge victima propriei dominații asupra naturii."[73]

Abia pornind de aici mai poate avea dreptul natural sens și actualitate, nu doar ca „un catalog de norme”, ci ca „un mod de gândire care examinează critic toate legitimările de drept ale acțiunii”, care nu crede „că se poate sustrage” naturii printr-o tot mai completă dominare a ei.[74] O „existență umană demnă” poate fi păstrată doar atunci când „bogăția viului este respectată ca valoare în sine”. De aici rezultă că statul trebuie să reflecteze la consecințele intervențiilor tehnice în natură, să evite orice „instalare a unei surse de pericol ireversibile și să-și limiteze scopurile astfel încât acțiunile sale să nu prezinte riscuri pentru alte generații, în special pentru cele ce vin.”[75]

Conceptul de demnitate umană poate fi întemeiat solid doar atunci când omul nu este considerat și recunoscut ca valoare pentru altceva, ci „ca scop în sine”, ca ființare care vizează absolutul. Prin acest concept de demnitate omul „este respectat în statutul absolut de subiect” și este considerat ca persoană. „Conceptul de «demnitate» are în vedere ceva sacru: în temeiul său, el este un concept religios-metafizic.”[76] Aceasta nu înseamnă că politica și-ar putea deriva maximele ei din teologie. Vestirea creștină a împărăției lui Dumnezeu nu se poate transforma în acțiune social-politică. O teologie politică nu vede granița dintre teologie și politică și din această cauză trebuie la fel de mult criticată ca orice altă utopie, precum cea a monarhului luminat, care „legitimează însă doar stăpânirea arbitrară” sau cea a „forței revoluționare legitimate de istoria filosofiei”, care „renunță la aspectul moral”, deoarece este orientată spre un țel absolut, ideal.[77] Acțiunea morală constă tocmai în faptul că „regulile ei elementare” nu pot servi ca funcții unui alt scop decât morala în sine. Aceasta înseamnă că toate ființările cu care avem de-a face nu trebuie să fie niciodată utilizate doar ca mijloc pentru un scop „superior”.[78] Altfel spus, nu are voie să elimine ceea ce îi este străin, non-raționalul, ci trebuie să îl recunoască, chiar dacă în calitate de adversar. Altfel ea devine „irațională”, deoarece apare ca voință particulară și nu generală.[79]

Atunci când Spaemann face referire la valoare, și, într-o anume măsură, la scopul în sine al naturii, el nu cere o întoarcere la natură, pe care chiar și Rousseau o considera imposibilă. Dimpotrivă, sarcina omului ca ființă rațională este să definească rațiunea ca scop al propriei naturi, să dezvăluie ceea ce este rațional comun tuturor oamenilor și să lase întreaga ființare să ființeze „într-un context de viață simpatetic” („lăsarea ființării să ființeze”). Rațiunea și natura nu se exclud astfel una pe cealaltă, ci sunt „concepte corelative”: „Rațiune înseamnă conciliere cu ceea ce este înaintea ei, cu natura”. Recunoașterea altor oameni ca persoane este mai mult decât „o

simplă solidaritate de specie". Spaemann găsește denumirea potrivită pentru aceasta în vechiul concept de „*amor benevolentiae*", care înseamnă deopotrivă a lăsa pe celălalt să fie și grijă față de acesta.[80]

Spaemann a plasat conceptul german corespunzător de „bunăvoință" (*Wohlwollen*) în centrul eticii sale, criticând alte întemeieri ale moralei. Utilitarismul este inadecvat deoarece anulează diferența dintre normele tehnice și cele morale și deoarece astfel nu poate fi obținut nici un principiu valabil pentru întreaga morală, precum acela al dreptății.[81] Doar o etică ce stăruie asupra caracterului absolut și necondiționat al binelui, care nu-l relativizează sau înlocuiește prin alte determinări, cum ar fi utilul, satisface simțul moral, înțelegerea de sine a omului și realitatea efectivă a fiecărui om. Dacă omul nu este privit ca scop în sine, atunci „demnitatea persoanei" este vătămată, fapt negativ, cu toate că în această atitudine se ține seama de „totalitatea circumstanțelor" unei acțiuni și de „valoarea obiectivă a fiecărui bun" care se afirmă în conștiință. Astfel, a te comporta moral înseamnă să respecți fiecare om, dar și toate celelalte viețuitoare în „realitatea lor efectivă" și să nu le instrumentalizezi. Acțiunea morală duce astfel la „acceptarea calmă a realității efective" și este condiția pentru o viață fericită, deoarece altfel „sensul subiectiv al vieții este sancționat ca fals de realitatea efectivă."[82]

Fericirea și viață împlinită (în greacă, *eudaimonia*) sunt de fapt concepte moral-filosofice fundamentale, care nu pot fi însă niciodată vizate direct și nu pot fi scopul în sine al acțiunii. Fericirea vine de la sine și nu este vizată ca atare. Viața împlinită nu este „o bunăstare subiectivă maximă", pentru că ea ar fi atunci punctul de întâlnire dintre realitatea exterioară și voința și trăirea personală, subiectivă, „abolirea diferenței dintre interior și exterior". Dualitatea contingentă a vieții – „descoperire optimă" a omului rămâne însă păstrată în orice viață împlinită. O fericire de durată este de neatins, deoarece omul este legat de finitudinea sa și nu poate fi eliberat de „suferința insuficienței". Fericirea umană, „relativa împlinire a vieții, se întemeiază pe o balanță dependentă de factori interni și externi și rămâne o „unitate labilă", care nu este ferită de „eșuare definitivă".[83] Orice definiție mai precisă a fericirii rămâne astfel ambiguă și devine contradictorie. Acest lucru își are cauza în faptul că viața umană nu-și este sieși suficientă, ci se „transcende pe sine" pornind de la și în vederea temeiului ultim. „Această transcendență de sine a vieții este raționalul: în forma ei cea mai elementară vorbim de dreptate, în cea superioară, de iubire." Celălalt este apreciat, în persoana sa, ca sine și ca subiectivitate. El este experimentat ca ceva real efectiv independent de noi. „Punerea de acord absolută" cu sine și cu ceea „ce constituie

binele pentru celălalt o numim bunăvoință". Această punere de acord se arată mai ales în „starea de a fi pregătit pentru a veni în ajutorul vieții amenințate." Prin aceasta noi încercăm să „înțelegem" cealaltă viață, adică să „ne transpunem în această alteritate" și „să considerăm suferința lui, de exemplu, drept ceva ce... nu trebuie să existe." Abia prin aceasta este posibilă viața împlinită, deoarece acum „viața s-a trezit la rațiune", rațiunea a devenit „forma vieții". De aici urmează iertarea, sfiala, respectul și, mai ales, „răspunderea pentru sine și pentru viața celuilalt", dar și pentru tot ceea ce este viu în genere.[84]

Hermann Lübbe

Hermann Lübbe, născut la 31.12.1926 în Aurich, a studiat la Göttingen, Münster și Freiburg/Br., a obținut titlul de doctor în 1951 cu o dizertație (nepublicată) referitoare la *Problematica lucrului-în-sine în opera lui Kant*, a obținut titlul de lector la Erlangen cu o lucrare (de asemenea nepublicată) despre *Filosofia transcendentală și problema istoriei*, în care sunt analizate studiile de istoria filosofiei ale lui Kant, Fichte și Schelling. A fost lector în Erlangen, Hamburg, Münster și Köln, între 1963 și 1969 profesor la Bochum și din 1969 și 1973 la Bielefeld. Din 1971 până în 1991 a predat la Zürich. Între 1967 și 1970 a fost secretar de stat pentru învățământul superior în guvernul (condus de partidul social-democrat) al landului Renania de Nord-Westfalia.

Lübbe a publicat mai întâi lucrări despre E. Mach, W. Schapp și L. Wittgenstein[85], în care este tratată o temă comună a fenomenologiei și pozitivismului, și anume aceea a subiectului istoric ce stă la baza întregii rațiuni științifice. Totodată, interesul lui Lübbe se îndreaptă spre filosofia practică, în special spre teoria politică, istoria și evoluția acesteia până în prezent. Caracteristic pentru maniera sa de a argumenta este că nu izolează doctrinele de contextul lor social-istoric, ci meditează consecvent privitor la orizontul conceptual și politic din care acestea au izvorât. De aceea este luată în considerație concretitudinea politică și spirituală a oricărei doctrine în vederea unei definiții funcționale a acesteia. Tipic pentru diagnoza epocii realizată de Lübbe este faptul că aceasta expune, pe baza unei multitudini de fenomene ale sferei cotidiene (nu arareori și pe baza unor exemple din patria sa frizonă), evoluții și tendințe care ar trebui să vădească, potrivit lui Lübbe, o determinare locală a epocii actuale și, totodată, să intervină corectiv în discuțiile actuale.[86]

Potrivit lui Lübbe, filosofia politică a epocii moderne depășește orice conflict existent între tendințele liberale (clasice) și totalitare. Astfel, teoria hobbesiană a statului îi pare a fi liberală și „potențial democratică", deoarece rezumă misiunea statului la asigurarea păcii și siguranței, în timp ce marxismul și tehnocrația doresc să realizeze și fericirea cetățenilor: „Este de o importanță fundamentală pentru distingerea între diferite orientări politice dacă practica politică a puterii vizează autoconservarea sau fericirea individului ca scop absolut al ei."[87] Filosofiile politice nu pot fi înțelese fără angajamentele lor, dar, în același timp, nu pot fi reduse doar la acestea. Astfel, momentele importante ale teoriei politice germane din secolul 19, cel al dreptei hegeliene, cel al socialismului neokantian, al materialismului ideologic și al teoriilor din 1914 sunt analizate din punctul de vedere al „sesizării alternative a principialului și actualului".[88] În luptele spirituale și în „formarea fronturilor ideologice"[89] nu este vorba niciodată doar de un conținut obiectiv al mesajului, ci și de pozițiile ideologice și de influențele practice.[90] O dispută în jurul unor idei sau concepte se integrează, de aceea, într-o dezbatere socială căreia nu-i poate fi răpită funcționalitatea prin intermediul unei critici a ideologiilor sau a limbii, deoarece ea este tocmai acea dispută în jurul unor concepte și teoreme care realizează o integrare într-o voință politică comună, care stabilește direcții și opinii și care face astfel posibilă o acțiune politică. Acolo unde este vorba de impunerea intereselor, modul de utilizare al cuvintelor este neclar, disputa conceptuală este evitată cât mai mult posibil[91], altfel decât în domeniul academic, relativ depolitizat, deși chiar și aici poate lua naștere o dispută conceptuală în jurul lui „a-însemna-ceva-și-nu-altceva", așa cum arată diferitele utilizări ale conceptelor de „lipsă a presupozițiilor" și „pozitivism".[92]

Lübbe intervine consecvent în favoarea caracterului autonom al rațiunii practice și al politicului, deoarece acestea se sustrag oricăror constrângeri obiective și oricărei raționalizări. Fără a tăgădui valoarea planificării și a științei pentru politică, el constată totuși un hiatus insurmontabil între cele două sfere, deoarece în politică este întotdeauna vorba de interese și scopuri divergente care trebuie dezbătute, dar în legătură cu care trebuie luat, în cele din urmă, o decizie (așa cum în democrație funcționează principiul deciziei luate de o majoritate). În timp ce tehnocrația depolitizează statul prin aceea că reduce toate întrebările practice la chestiuni științifice și acționează astfel totalitar, politica garantează libera fixare a țelurilor și a necesităților individului. Ea este ghidată de argumente, dar știe, în același timp, că nu poate pretinde o valabilitate absolută.

Planificarea, futurologia și știința trebuie, de aceea, să se orienteze spre probleme controlabile în intervale de timp limitate, trebuie deci să se orienteze „pragmatic" și să se subordoneze politicii. O extindere a competenței la nivelul întregii societăți și o stabilire a țelurilor istorice ultime ar fi fatală. O astfel de distincție între competențele politicii și cele ale științei (aici Lübbe îl aplică pe Max Weber), între teorie și practică, are ca urmare reabilitarea categoriei deciziei în serviciul acțiunii politice originare. Filosofiile istoriei pot fi diferențiate în funcție de faptul dacă atribuie sau nu istoriei o conștiință de sine-stătătoare și, deci, dacă împuternicesc sau nu un subiect identificabil în rolul de subiect revoluționar sau în funcție de faptul dacă oferă sau nu o prognoză a întregii istorii viitoare și indică subiectului modul corect de a acționa (filosofiile istorice liberale și totalitare).[93]

Faptul că cea de-a doua formă de filosofie a istoriei eșuează în mod necesar are pentru Lübbe temeiuri teoretice istorice: istoria nu este previzibilă și planificabilă, deoarece „nu putem ști cu siguranță ceea ce vom cunoaște științific în viitor" și deoarece oamenii nu sunt niciodată doar produsul voinței lor raționale, deoarece niciodată ceva are loc așa cum a fost planificat, ci, dimpotrivă, o stare de fapt istorică poate fi explicată doar pornind de la o multitudine de acțiuni diferite contrare și poate fi înțeleasă corect doar ulterior.[94] Deoarece istoria constă într-un „amalgam" de „acțiuni concurente ale unor subiecți diverși", deoarece în cadrul ei nu putem decela legi cauzale, putem clarifica elementele disfuncționale din cadrul ei doar „istoric", adică ca rezultat al unor intenții diferite.[95] Ar fi de aceea „absurd" și „riscant din punct de vedere practic" să subsumezi istoria „unui țel indicabil, ce transcende prezentul ca proiecție a viitorului" și să încerci să edifici ceva pe temeiul unui proces orientat intențional, care ar fi „controlabil" la nivel global.[96] Nu putem fi pe deplin stăpâni pe istorie. Dimpotrivă, ea ni se întâmplă, „deoarece ea este mai mult decât ceea ce individul vrea să pună în ea; ea constă deci și din ceea ce noi trecem cu vederea și din ceea ce noi acceptăm ca atare." Tocmai de aceea ea poate duce la consecințe nedorite. De aceea nu poate exista un subiect al acțiunii istorice definibil, fie acesta chiar și umanitatea ca întreg. Cel care vrea să se identifice cu istoria rămâne, totuși, doar o parte a ei și exclude din aceasta pe ceilalți (cel puțin pe cei ce-i urmează temporal). În consecință, el acționează totalitar.[97]

Istoria nu este subordonată unei legități naturale unitare. Dimpotrivă, ea constă din evenimente singulare, distincte și din „istorii" singulare. Acestea nu pot fi asociate logic așa cum este cazul proceselor științelor naturii, ele

pot fi doar „povestite". Prin intermediul istoriei, persoanele, dar şi comunităţile, cum ar fi popoarele, statele, naţiunile, îşi dobândesc identitatea lor individuală, care include multe date ce nu sunt rezultatul voinţei lor, ce se raportează accidental la aceasta, dar care trebuie acceptate drept componente ale acestei identităţi. Din istorie nu pot fi derivate nici un fel de norme şi nu se poate învăţa nimic. „Relevanţa ei practică" constă în faptul că ne lărgeşte orizontul prin experienţa alterităţii şi a trecutului, că reprezintă o identitate proprie şi străină. Nu putem indica în cazul istoriei un scop anume cu sens, deoarece ea constă din desfăşurări, contingenţe şi coincidenţe contradictorii. „Istoria ne învaţă despre limitele necunoscute ale întinderii puterii noastre de acţiune" şi ne face astfel imuni la entuziasmul planificării şi al reformelor utopice.[98] Răspunsul la contingenţa istoriei este religia, în care ceea ce nu se supune unui sens raţional al acţiunii şi nu stă în puterea omului este recunoscut şi integrat, în principal ceea ce constituie condiţia umană, anume suferinţa şi moartea: religia este „exerciţiul de a domina ceea ce este contingent". În demonstrarea „dependenţei absolute" a omului faţă de Dumnezeu, religia se dovedeşte valoroasă şi astăzi, când şi-a pierdut influenţa ei culturală iniţială. Abia acum se arată „funcţia ei esenţială", care este imună la toate încercările de demascare şi secularizare.[99]

Cum se explică atunci interesul crescând care se observă astăzi pentru istorie? Acesta nu ia naştere din nevoia de a obţine maxime de acţiune sau din aceea de a restitui tradiţii, respectiv de a le conserva (acestea devin interesante abia atunci când valoarea lor este pusă la îndoială), ci ca răspuns la „viteza crescână a schimbărilor" prezentului, ca o compensare a lipsei de istoricitate a prezentului.[100] Reacţia la dinamica crescândă a condiţiilor noastre de viaţă şi la schimbările sociale tot mai rapide, la privarea de istorie şi la cultura unitară care rezultă de aici, la sciziunea existentă între „origine şi viitor", se manifestă printr-o crescândă conştiinţă istorică şi în special printr-un nou val de deschidere de muzee (în care se expun din ce în ce mai des aparate tehnice vechi), prin sensibilitatea crescândă pentru conservarea monumentelor, prin grija pentru protejarea particularităţilor culturale şi regionale ş.a. Ele vor o edulcorare a omogenizării şi a presiunii civilizaţiei moderne.[101]

Consecinţele complexităţii crescânde a condiţiilor de viaţă, avalanşa informaţională şi schimbările sociale tot mai rapide sunt consecinţe ale dispariţiei familiarităţii, ale dificultăţii crescânde „de a procesa într-o manieră pozitivă inovaţiile", ale capacităţii de orientare în contextul pierderii în actualitate, ale unor experienţe de viaţă şi a lipsei unui viitor sigur.[102] Sub

impresia limitelor progresului, „a experienței limitelor aplicațiilor" științei și tehnicii și a lipsei unor tradiții valabile, categoria progresului devine ambivalentă, iar păstrarea culturii („de la morala cotidiană până la religie") capătă o nouă justificare. Ceea ce rămâne identic cu sine are drept presupoziție raționalitatea, greutatea de a demonstra existența acestei presupoziții apare abia în cazul a ceea ce se află în schimbare.[103] Aceasta nu înseamnă că trebuie să renunțăm la progres, raționalitate, știință și tehnică. Ele rămân de neînlocuit și necesită doar o apreciere diferențiată în funcție de efectele secundare, deoarece nu mai aduc cu certitudine îmbunătățiri. Oboseala civilizației, atitudinea de protest și profeția sfârșitului duc însă lesne la nostalgie sau la o certitudine utopică a mântuirii, care sunt în aceeași măsură o evadare din prezent, deoarece doresc o lume în care progresul a fost stopat.[104]

Față de temerile, precum și față de speranțele exagerate în viitor, Lübbe pledează pentru menținerea stărilor de lucruri existente atât în politică, cât și în cultură (cum ar fi instituțiile democrației, liberalismul, drepturile și libertățile cetățenești, economia de piață) și avertizează asupra unei mișcări ideologice reacționare, încercând astfel să apere „iluminismul politic și cultural chiar față de el însuși", împotriva unei depășiri a sferei de acțiuni proprii și împotriva uitării unor succese deja obținute.[105] Luminarea are succes doar atunci când nu se așteaptă de la ea o îmbunătățire a stării de fapt a lumii, când nu este utilizată în scopuri politice și doar atunci când este expresie a voinței umane de a cunoaște. De asemenea, știința rămâne relevantă în timp doar dacă este o consecință a „curiozității teoretice" dezinteresate.[106] Luminarea nu trebuie să conducă la deconstrucția tuturor normelor și tradițiilor în favoarea unei presupuse capacități critice." „Subiectul pe deplin emancipat, având o competență comunicativă universală", atrage atenția Lübbe lui Habermas, „nu mai dispune de nimic despre care ar putea produce discursuri cu sens."[107]

Filosofia și „inteligența critică" nu ar trebui să mai elaboreze „proiecții teleologice". Ele nu dețin vreun monopol în acest sens și nici vreo „competență specială", deoarece fiecare are „același drept la judecata practică și politică în ce privește propriul ideal de viață bună". Astfel de proiecții teleologice nu sunt necesare, deoarece simțul comun definește deja țelurile asupra cărora există cu certitudine un consens general (de exemplu asistența medicală, bunăstarea, siguranța socială și pacea) și deoarece ar fi dificil de realizat fără consecințe secundare nefaste.[108]

De asemenea, filosofia nu ajută la descrierea sau la mai buna cunoaștere a realității efective – acest lucru este atins prin științele particulare –, ci are

sarcina de a furniza instrumente cu ajutorul cărora oamenii să se descurce cât mai bine într-o lume din ce în ce mai complexă și într-o epocă a schimbărilor din ce în ce mai rapide: „Filosofia este o artă intelectuală a reflecției având drept obiect soluționarea crizelor de orientare... filosofii sunt specialiști în probleme de confuzie și în managementul crizelor de orientare."[109] Filosofia poate desigur recurge la simțul comun, deoarece „nu o avem la dispoziție o instanță mai de încredere".[110] Pentru normele oficial relevante se pot prezenta întotdeauna întemeieri solide, dar ele nu pot și nu trebuie să fie corelate cu pretenția de adevăr. Se poate vota în ceea ce le privește cu rezerva ca în contextul unor alte stări de fapt să se decidă din nou. Liberalismul este recunoașterea caracterului failibilist al normelor. El mărginește autoritatea politică la un minim necesar și identifică interesele puterii cu cele colective. Întotdeauna rămâne o prăpastie între întemeierea argumentativă a normelor și validitatea lor socială. Altminteri, „posesorul puterii" ar fi întotdeauna și „posesorul dreptății", lucru care ar putea duce la efecte totalitare și la teroare.[111] Teroarea înseamnă aducerea propriei convingeri referitor la morală și virtute în politică și solicitarea, dincolo de respectarea normelor, a aprobării morale a acestora. Ea nu acționează din rațiuni pragmatice, ci pornind de la niște convingeri fundamentale și de la o ideologie morală, urmărindu-și obiectivele fără scrupule și legitimându-și acțiunile prin aceea că urmărește întotdeauna binele.[112] Sarcina politicii nu poate fi aceea de a oferi țeluri de urmărit în vederea realizării fericirii și a autodeterminării. Altfel ea își pierde capacitatea de a face posibilă și de a garanta libertatea.[113]

Odo Marquard

Odo Marquard, născut la 26.2.1928 în Stolp (Pomerania), a studiat la Münster și Freiburg, a obținut doctoratul în 1954 și titlul de lector în 1963 la Münster; a predat între 1965 și 1993 la Universitatea din Gießen.

Problema pe care o pune în dizertația sa este dacă metafizica criticată (pentru a fi apoi restituită) de către Kant și de către gândirea postkantiană este „dovada unei plenitudini", a unei „realizări" sau doar un „surogat", un succedaneu pentru ceva ce nu a fost atins. Atunci când metafizica ia locul filosofiei istoriei, ea devine un surogat: acolo unde speranța într-o lume viitoare mai bună dezamăgește, individul se refugiază în metafizică. O dată cu Kant, rațiunea cândva divină (*theoria*) a devenit rațiunea științelor exacte,

stând deopotrivă la îndemâna unei metafizici noi, purificate. În măsura în care domeniul de aplicabilitate al rațiunii a fost restrîns, ea poate cu greu să țină prezent întregul domeniu de altădată al metafizicii. Metafizica devine surogat acolo unde ea vrea să gândească totalitatea ca pură rațiune instrumentală. Lipsa acestei rațiuni fără putere este compensată la Kant prin artă. Estetica este „provizoratul" în care omul își satisface „nevoia de libertate și perfecțiune". Însă, acolo unde rațiunea și metafizica nu întâlnesc o realitate efectivă împlinită, „rațiunea care se caută pe sine trebuie, în mod inevitabil, să trăiască din surogate."[114]

Câteva dintre temele gândirii târzii ale lui Marquard sunt aici atinse, în special problema realizărilor filosofiei istoriei și cea a teodiceei. În cadrul celor două discipline, omul preia responsabilitatea, odinioară divină, a lumii. Teodiceea, „problema modernă a serviciului divin"[115], este pentru Marquard o „problemă serioasă"[116]. Înainte de toate, devine limpede aici modul de a gândi al lui Marquard: pornind de la istoria filosofiei, el examinează întrebările și problemele pe care noile concepte și noile discipline (cum ar fi estetica sau antropologia) vor să le soluționeze,[117] ce anume vor acestea să înlocuiască și dacă acest fapt este pozitiv sau negativ. Astfel de teme se află deci într-o corelație funcțională. Categoria compensației, cu care Marquard operează mai des decât Ritter, arată ceea ce noile teorii au făcut posibil sau necesar.

Acest procedeu „genealogic", revelarea condițiilor de apariție ale teoremelor, ale substituirii, schimbării și reapariției lor, este aplicat de Marquard în lucrarea sa de docență la întrebarea privind temeiul pentru noul avânt al psihologismului și al antropologiei în filosofia secolului 20.[118] Acestea reflectează privitor la natura constantă a omului, în măsura în care încrederea în raționalitatea istoriei este zdruncinată. În același mod, istoricismul definește omul ca existență istorică, în măsura în care acesta nu mai e în stare să proiecteze un scop final al istoriei. Marquard elaborează o genealogie a filosofiei de la Kant încoace: filosofia transcedentală a înlocuit metafizica veche. O dată cu ea, Eul preia, în locul lui Dumnezeu, răspunderea pentru lume (teodiceea). Ea este, prin aceasta, o „metamorfoză a teoriei metafizice privind ființa", în măsura în care se transformă într-o filosofie practică. Ea conține încă prea multă metafizică pentru a se putea transforma într-o filosofie a istoriei; ea trebuie să rămână „departe de istorie", deoarece ea își reprezintă realizarea viitoare a istoriei făcând abstracție de trecut. Filosofia istoriei nu se poate împlini, deoarece ea își plasează țelul într-o infinită depărtare, deoarece își întoarce fața de la politică și ajunge în final la

pesimism istoric. Ea caută să-și compenseze lipsurile prin estetică, filosofia naturii și în cele din urmă prin psihanaliză, care dezvrăjește natura romantică, aducând-o la nivelul de simplă natură instinctuală. Astfel se explică atracția exercitată în prezent de Freud, deoarece „incapacitatea de a înțelege rațiunea în istorie" trebuie compensată printr-o „întoarcere la natură". Psihanalizei, asemeni filosofiei transcendentale, îi lipsește însă „o raportare mulțumitoare la viitor". Ea este capabilă să prelucreze genealogic trecutul, dar este neajutorată în fața viitorului.[119] Marquard știe că acest lucru este valabil și pentru opera sa, care procedează, de asemenea, genealogic, fără a propune un proiect pentru viitor. Ea trebuie să rămână indecisă, atâta vreme cât nu poate fi prevăzută o reală conciliere și o dizolvare a contradicțiilor. Poziția lui Marquard se recunoaște drept „inevitabil contestabilă."[120]

Marquard a dezvoltat această tematică într-o serie de articole[121], a căror principală idee, abandonarea ideii de istorie rațională acolo unde filosofia istoriei a eșuat, are drept cauză recursul la estetică și medicină[122], întoarcerea la natură sub forma antropologiei[123] sau evadarea în tipologia concepțiilor despre lume.[124] Marquard critică aceste surogate și aplică filosofia hegeliană a istoriei, care nu este una a imperativelor perene, ci și una a „simțului pentru ceea ce este deja împlinit" și una a „sensibilității față de demersul regresiv".[125]

Această sarcină devine însă pentru Marquard cu atât mai presantă, cu cât în societate crește tendința de a depăși prezentul prin periclitarea avantajelor deja obținute, de a-și pune speranțe într-un viitor utopic sau de a-și proiecta atmosfera apocaliptică a sfârșitului[126], cu cât, de asemenea, în teoria discursului a lui Habermas și Apel, faptele sunt privite ca ceva care trebuie verificat critic, ca ceva care are nevoie de legitimare.[127] Astfel, Marquard își ia „rămas-bun de la filosofia istoriei", deoarece epoca modernă nu poate fi justificată de „mitul epocii moderne", ci „eșuează", deoarece oamenii sunt depășiți de răspunderea preluată asupra istoriei, deoarece așteptata împlinire a istoriei lipsește sau este plasată într-o depărtare intangibilă. Presupușii inițiatori ai istoriei trebuie să-i însărcineze pe alții cu răspunderea, ei au nevoie de un „alibi": natura sau Dumnezeu, iar, în măsura în care acesta din urmă nu este disponibil, dușmanul de clasă sau „condițiile deja existente". Istoria filosofiei nu aduce deci nici „o emancipare reală", ea dezamăgește inevitabil. Cu aceasta are loc însă „reîntoarcerea unui Dumnezeu suprimat": pretinsa autonomie se transformă într-o nouă heteronomie.[128] Marquard elaborează în principiu aceeași succesiune de „trei stadii" ca și până acum[129]: în teodicee, Dumnezeu este degrevat de relele lumii; în filosofia

istoriei, „singura teologie în care nu a reușit până acum secularizarea"[130], omul se înțelege ca făptuitorul istoriei; însă, deoarece eșuează, oamenii caută surogate, exersează arta „de a nu fi fost."[131] Aceste surogate sunt mereu prezente, deoarece oamenii sunt întotdeauna „constrânși sau se află în situația de a acționa într-un alt mod", dovedindu-și prin aceasta "caracterul uman".[132]

Pentru a evita alternarea dăunătoare a speranțelor într-un viitor utopic cu evadarea în trecut, Marquard pledează acum pentru „moderație în filosofia istoriei", prin intermediul unei dezvoltări a „simțului istoric"[133], prin întoarcerea privirii spre nenumăratele „istorii" particulare, în locul unei universale „istorii a progresului și a împlinirii".[134] Deși își descrie și noua poziție ca perfect „criticabilă"[135], el se pronunță împotriva pretenției filosofiei de principialitate și absolută veridicitate, împotriva cerinței exagerate, raportată la efemeritatea vieții, de întemeiere a tuturor relațiilor de viață, și, totodată, pentru „dreptul lucrurilor celor mai familiare față de cele ultime", pentru „uzanțe" și „normalitate". Și aceasta deoarece și pentru el este valabilă maxima potrivit căreia „celui ce schimbă îi revine dificila sarcină de a demonstra". Asta înseamnă că în locul unui mit atotcuprinzător ar trebui întreținute o multitudine de mituri, care se neutralizează reciproc în măsura în care își împart ariile de dominație, că în locul „monoteismului" ar trebui profesat „politeismul", că astfel înnoirile sunt limitate și continuitățile păstrate, că ar trebui practicată, ca în hermeneutică, „raportarea la moștenirea istorică". Toate acestea trebuie realizate într-o hermeneutică ce lasă deschisă posibilitatea unor interpretări variate, deoarece a stărui într-o unică modalitate de a înțelege un text, cum s-a întâmplat în trecut în cazul războaielor civile confesionale, duce la consecințe dezastruoase pentru ambele părți.[136] Aceasta nu exclude critica și schimbarea, ci abia ea le face posibile, căci "trebuie să fie mai multe uzanțe păstrate decât cele care sunt schimbate, altfel viața noastră eșuează".[137] Tocmai de aceea Marquard pledează în favoarea iluminismului, apărând modernitatea în fața criticilor postmoderni.[138]

Această pledoarie nu este valabilă doar pentru filosofie, ci și pentru domeniile de viață pre- și extraștiințifice: acolo unde omul observă că este finit, iar capacitățile sale de a acționa sunt limitate, este recomandabilă o „orientare provizorie în viață", acceptarea „destinului", a „accidentalului" și a „ceea-ce-nu-este-disponibil", deci a tuturor celor care se sustrag capacității umane de realizare.[139] Aceasta nu înseamnă însă o acceptare pasivă în orice situație, ci, dimpotrivă, individul trebuie să-și îndrepte privirea asupra problemelor controlabile, deci soluționabile, asupra problemelor cotidiene, asupra „micilor răspunsuri cu sens", în loc să-și proiecteze o atotcuprinzătoare

și „nemijlocită intenție cu sens," asupra „posibilităților secunde" în locul unei așteptări a perfecțiunii.[140] Numai printr-o abținere de la problematizări absolute se poate păstra „varietatea realității efective a vieții umane" și, prin aceasta, individualitatea și spațiul liber de joc; numai într-o anumită „inerție în fața schimbării" și în recunoașterea limitelor schimbării este prezervată umanitatea. În același timp, nevoia de continuitate și familiaritate a omului nu are nevoie de o compensare printr-o realitate oarbă sau printr-o înstrăinare de lume.[141] În științele socio-umane rămân prezente „coloritul" lumii vii, diversitatea culturală și lumea moștenită prin istorie.[142]

Astfel, poți fi de acord cu o lume care nu tinde spre perfecțiune, deoarece greșelile ei sunt compensate prin alte calități: „Lumea... ca lume modernă, ca societate civilă, nu este o lume a crizei, ci dimpotrivă, în măsura în care este o lume imperfectă, este o lume în care, totuși, lipsurile sunt compensate într-un mod mulțumitor."[143]

Marquard se autointitulează un „sceptic" care nu dorește să se dedice în totalitate nici filosofiei istoriei, nici antropologiei, ci dorește să experimenteze mai multe filosofii și istorii diferite, un sceptic care „ezită" și care nu dorește să recomande nici ezitarea,[144] care se ferește de răspunsurile definitive, care se situează „într-o virtuoasă poziție mediană, aflată între cele două vicii: știința absolută și neștiința absolută", preferând jumătățile de măsură.[145] Din avantajele scepticului face parte și faptul că nu poate fi identificat cu un tip sau altul, păstrându-și astfel singularitatea și „inefabilul".[146] E posibil ca multe dintre aluziile și formulările, adesea pline de spirit, ale lui Marquard să fie doar un mod de a ascunde o seriozitate profundă, care însă s-ar pierde dacă am încerca să o surprindem într-o maximă. Prin trezirea bunei dispoziții și a râsului, „seriozitatea este minimalizată pe moment", iar autorului îi este permis să „trăiască în ascuns."[147] Aici își are limitele și orice descriere a gândirii lui Marquard.

Scrierile lui Ritter

Docta Ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicholaus Cusanus. Leipzig 1927.

Mundus Intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus. Franfurt/M. 1937.

Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt/M. 1969.

Subjektivität. Sechs Aufsätze. Frankfurt/M. 1974.

Historisches Wörterbuch der Philosophie (Hg.), Band 1 ș.u. Base/Stuttgart 1971 et sqq.

Scrierile lui Spaemann

Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald. München 1959.

Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon. Stuttgart 1963, 1990.

Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie. Stuttgart 1977.

Einsprüche. Christliche Reden. Einsiedeln. 1977.

Rousseau – Bürger ohne Vaterland. München 1980.

Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teologischen Denkens (zus. mit R. Löw). München 1981.

Moralische Grunbegriffe. München 1982.

Philosophische Essays. Stuttgart 1983.

Das Vernünftige und das Natürliche. Essays zur Anthropologie. München 1987.

Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik. Stuttgart 1989.

Bibliografie

Löw, R. (Hg.): Oikeiōsis. Festschrift für Robert Spaemann. Weinheim 1987, 321-339.

Scrierile lui Lübbe

Politische Philosophie in Deutschland. Basel/Stuttgart 1963, 1974.

Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft. Freiburg 1971.

Bewußtsein in Geschichten. Freiburg 1972.

Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart. Freiburg 1975.

Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie. Basel/Stuttgart 1977.

Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtstheorie. Stuttgart 1978.

Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischen Vernunft. Düsseldorf/Wien 1980.

Zwischen Trend und Tradition. Zürich 1981.

Zeit-Verhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts. Graz/Wien/Köln 1983.

Religion nach der Aufklärung. Graz/Wien/Köln 1986, 1990.

Fortschrittsreaktionen. Über konservative und destruktive Modernität. Graz/Wien/Köln 1987.

Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Graz/Wien/Köln 1989.

Der Lebenssinn der Industriegesellschaft. Über die moralische Verfassung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Berlin 1990.

Scrierile lui Marquard

Skeptische Methode im Blick auf Kant. Freiburg/München 1958, 1982.

Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt/M. 1973, 1987.

Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart 1986.
Transzendentaler Idealismus. Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse. Köln 1987.
Aesthetica und Anaesthetica. Paderborn 1989.

Note:

1 Cele mai importante teste sunt strânse în cele două volume: Metaphysik und Politik. Frankfurt/M. 1969 şi Subjektivität. Frankfurt/M. 1974.
2 K. Gründer: Erfahrung der Geschichte. In: Gedenkschrift Joachim Ritter. Münster 1978, 21 ş. u.
3 Metaphysik und Politik, 64, 77, 171, 266. De aceea, gândirea lui Ritter poate fi definită – cu o anumită îndreptăţire – drept filosofie hermeneutică, dacă se sesizează şi se ţine seama de deosebirea acesteia faţă de hermeneutica lui Gadamer, şi anume faptul că Ritter nu şi-a subsumat niciodată filosofia termenului generic de hermeneutică; cf. O. Pöggeler (Hg.): Hermeneutische Philosophie. München 1972, 46.
4 Metaphysik und Politik, 178.
5 Cf. articolele din: Collegium Philosophicum. Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag. Basel/Stuttgart 1965.
6 Dovezi în acest sens în bibliografia lui Ritter în: Gedenkschrift, Nr. 55, 71, 75, 76.
7 Institution „etisch". Bemerkungen zur philosophischen Theorie des Handelns. În Zur Theorie der Institution. Ed. de H. Schelsky. Düsseldorf 1970, 59-65.
8 Docta ignorantia. Die Theorie des Nichwissens bei Nicolaus Cusanus. Leipzig 1927, 6, 7, 9; cf. Nicolaus von Cues. în Das Deutsche in der deutschen Philosophie. Ed. de Th. Haering, Stuttgart/Berlin 1941, 69-88; Th. Weber vede în noua judecată asupra lui Nicolaus Cusanus o concesie făcută naţional-socialismului – 86: (Joachim Ritter und die „metaphysische Wendung". În: Deutsche Philosophen 1933. Ed. de W. F. Haug, Berlin 1989, 219-243).
9 Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung dér neuplatonischen Ontologie bei Augustinus. Frankfurt/M. 1937, 5.
10 Die Geschichtlichkeit der Philosophie als philosophisches Problem. Prelegere netipărită: 1928; cf. W. Dilthey: Weltanschauungslehre. Prelegere netipărită: 1931 (Nota 6, Nr. 7).
11 Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. În: Neue Jahrbücher für Wisseschaft und Jugenbildung 6 (1930), 593-605, citat începând cu 598.
12 Über die Geschichtlichkeit wissenschaftlicher Erkentnnis. În: Blätter für deutsche Philosophie 12 (1938/39), 175-190, 186-189.
13 Metaphysik und Politik, 35.
14 Ibid., 56.
15 Ibid., 31; cf. Leitgedanken und Grundsätze des Historischen Wörterbuchs der Philosophie. În: Archiv für Begriffsgeschichte 11 (1967), 79: „O istorie

conceptuală poate fi redată și prin «contradicțiile dintre școli și orientări» care «sunt traversate de principiul rațional imanent al filosofiei perene»".

16 Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen. Postdam 1933, de asemenea în: Subjektivität (Nota 1), 36-61, citat începând cu 55, 59-61.

17 Zum Problem der Existenzialphilosophie: Vorträge der Philosophischen Fakultät Istanbul, 4 (türk.-dt.), 50, 51, 53.

18 Metaphysik und Politik, 11; cf. Freiheit der Forschung und Lehre. În: Studium Generale 18, H. 3 (1965), 143-150.

19 Metaphysik und Politik, 85, 105, 118 ș.u., 132, 176 ș.u.; cf. mai departte 87, 109, 153 ș. u., 164, 168 ș. u. Vezi de asemenea Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles. În: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 46 (1960), 179-199.

20 Mai întâi: Köln/Opladen 1957, de asemenea în: Metaphysik und Politik, 183-255.

21 Cf. pentru aceasta Metaphysik und Politik, 310-317: Hegel und die Reformation.

22 Ibid., 196, 199-201, 209.

23 Ibid., 185 ș. u,, 210, 295.

24 Ibid., 281-309: Moralität und Sittlichkeit, 287, 290, 298, 300 ș. u., 304-307; Ritter subliniază de mai multe ori diferența fundamentală față de conceptul aristotelic de praxis, printre altele și în: Subjektivität (Nota 1), 135 ș.u.; gândirea lui Ritter și a școlii sale poate fi numită cu greu „neoaristotelism", cu o tranziție firească spre gândirea hegeliană, căreia i-ar corespunde „o neîncredere sistematică față de individ"; H. Schnädelbach: Was ist Neoaristotelismus? În: W. Kuhlmann (ed.): Moralität und Sittlichkeit. Frankfurt/M. 1986, 38-63, citat la 42, 54; cf J.-E. Pleines: Zur Sache der sogenannten Neoaristotelismus. În: Zeitschrift für philosophische Forschung 43(1989), 133-157.

25 Ibid., 306, 308; aici este de găsit deosebirea între doctrina lui Ritter cu privire la instituții și cea a lui A. Gehlen.

26 Metaphysik und Politik, 190 ș.u., 213-215, 252, 224, 228-231; cf. 256-280: Person und Eigentum Zu Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts", capitolele 34-81.

27 Subjektivität und industrielle Gesellschaft. În: Subjektivität, 11-35, citat 31, 32, 34.

28 Europäisierung als europäisches Problem. În: Metaphysik und Politik, 321-340, citat 333, 335, 339.

29 Die große Stadt. În: ibid., 341-354, citat 352.

30 Münster 1963, de asemenea în: Subjektivität, 105-140.

31 Wesen der Philosophie, în: Aufgaben deutscher Forschung. Ed. de L. Brandt, Köln/Opladen 1956, 69 ș.u.

32 Subjektivität, 119, 120, 128, 131, 134, 137. J. Habermas critică în determinarea științelor spiritului a lui Ritter faptul că prin intermediul acesteia ar fi împiedicată o „apropiere reflexivă" și că s-ar realiza o „muzealizare a istoriei" (Zur Logik

der Sozialwissenschaften. Frankfurt/M. 1970, 95). Această critică înțelege greșit definiția lui Ritter cu privire la conștiința istorică modernă ca „unitate dialectică între depărtarea reală și revenirea spirituală" (Subjektivität, 132). Ritter susține însă drept imposibilă o deducere a normelor din istorie; el consideră o „pretenție fără acoperire" faptul de a aștepta din partea științelor și din a „spiritului însuși" să „salveze în realitate" substanța morală primejduită" (Ibid., 138).

33 Landschaft. Zur Funktion des Äesthetischen in der modernen Gesellschaft. Münster , de asemenea în: Subjektivität, 141-163, citat 150, 153, 161, 163.

34 Experiment und Wahrheit im Kunstwerk. In: Stahl und Eisen 73 (1953), Nr. 2, 92-99, 94.

35 Äesthetik, äesthetisch. În: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Vol. I, Basel/Stuttgart 1971, 558.

36 Dichtung und Gedanke, În: Subjektivität, 93-104, 97, 101.

37 Über das Lachen. În: Subjektivität, 62-92, citat 76, 90.

38 Experiment und Wahrheit im Kunstwerk, loc. cit. 95-99.

39 Vorwort zu Historische Wörterbuch der Philosophie. Vol. 1, VI.

40 R. Spaemann: Philosophie zwischen Metaphysik und Geschichte. În: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 1 (1959), 313. O. Marquard constată însă o „convergență între școli ca efect întârziat" (Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart 1981, 8). Totuși, nu pot fi trecute cu vederea diferențe importante între elevii lui Ritter. Ele se vădesc, printre altele, atunci când e vorba de determinarea funcțiunii filosofiei și, în special, a metafizicii. H. Lübbe vede ca sarcină a filosofiei „controlul asupra crizelor de paradigmă ale științei" (Wozu Philosophie? Aspekte einer ärgerlichen Frage. În: Wozu Philosophie. Stellungnahmen eines Arbeitskreises. Ed. de H. Lübbe. Berlin/New York 1978, 143). O. Marquard nu combate această teză (filosofii „realizează descrieri remarcabile cu privire la evoluția lumii"), însă cunoaște faptul că filosofia nu poate răspunde la întrebările metafizice ultime, deși nu poate să renunțe la ele: „Metafizica este... un laborator izolat care se ocupă cu probleme fundamentale, care nu pot fi rezolvate, mai ales în starea actuală de lucruri." (Skeptische Betrachtungen zur Lage der Philosophie. În: ibid., 85,89). R. Spaemann nu vrea să știe că aceste „întrebări finale" sunt păstrate și că se interoghează cu privire la ele, ci definește filosofia ca „discurs continuu" despre aceste întrebări, discurs întotdeauna controversat, în măsura în care filosofia este gândire a „unor indivizi singulari" (Die kontroverse Natur der Philosophie. În: Philosophische Essays. Stuttgart 1983, 106, 117; cf.: Der Streit der Philosophen. În: Wozu Philosophie?..., 91-106).

41 Cf. conceperea și dezvoltarea acesteia în Historische Wörterbuch der Philosophie împreună cu diferite articole ale editorului; alte cercetări de istoria ideilor: H. Lübbe: Säkularisierung. Freiburg/München 1965; Zur Geschichte der Ideologie-Begriffs. În: Theorie und Entscheidung. Freiburg 1971, 159-181; O. Marquards: Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie" seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. În: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphiloso-

phie. Frankfurt/M. 1973, 122-145; R. Spaemann: Genetisches zur Naturbegriff des 18. Jahrhunderts. În: Archiv für Begriffsgeschichte 11 (1967), 59-74; „Fanatisch" und „Fanatismus", ibid., 15 (1971), 256-274; K. Gründer: Zum Potential eines verlorenen Begriffs im Blick auf Mitscherlichs „Die Unfähigkeit zu trauern". În: Philosophische Tradition im Dialog mit der Gegenwart. Festschrift für H. A. Salmony. Basel etc. 1985, 87-95.

42 În special în cuprinzătoarea operă a lui Wilhelm Goerdt: Rusische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. 2Bde. Freiburg/München 1984-1989; cf. Vergöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan V. Kireevskij. Wiesbaden 1968; Fragen der Philosophie Ein Materialbeitrag zur Forschung der Sowjetphilosophie. Köln/Opladen 1960.

43 Cf. Willi Oelmüller: Friedrich Theodor Vischer und das Problem des nachhegelschen Ästhetik. Stuttgart 1959; Hegels Satz vom Ende der Kunst. În: Philosophisches Jahrbuch 73 (1965/66), 75-94; (Ed.): Kolloquium Kunst und Philosophie. 3 Bde. Paderborn 1981/83.

44 K. Gründer: J. G. Hammans „Biblische Betrachtungen" als Ansatz einer Geschichtsphilosophie. Freiburg/München 1958; K. Gründer/ R. Spaemann: „Geschichtsphilosophie. În: Lexikon für Theologie und Kirche (ed. a doua), Freiburg 1960, 783-791.

45 W. Oelmüller: Philosophische Antwortversuche angesichts des Leidens. În: Theodizee – Gott vor Gericht? Ed. W. Oelmüller. München 1990, 67-86.

46 O. Marquard: Schwierigkeiten beim Ja-sagen. În: Theodizee..., loc. cit., 89, 102.

47 W. Oelmüller: Die unbefriedigte Aufklärung. Frankfurt/M. 1969, VII; cf. Was ist heute Aufklärung? Düsseldorf 1972.

48 H. Lübbe; O. Marquard: Diskussionbemerkung. În: R. Löw (ed.): Moderne oder Postmoderne? Weinheim 1986, 54; cf. R. Spaemann, ibid, 19-43

49 Ludger Oeing-Hanhoff, născut la 22.12.1923 la Marl, a studiat la Münster, Tübingen, Fribourg și Löwen, și-a obținut titlul de doctor în 1951 (Münster) cu disertația „Ens et unum convertuntur". Stellung und Gestalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin (Münster 1953), a obținut titlul de lector universitar în 1961 cu lucrarea nepublicată Descartes und der Fortschritt der Metaphysik. Predă începând cu 1966 în Gießen, apoi începând cu 1974 în Tübingen, unde moare pe 6.5.1986. Apreciat de Th. Kobusch în: Philosophisches Jahrbuch 94 (1987), 1-10.

50 Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt. Zur Aktualität der Geschichtsphilosophie Hegels. În: Metaphysik und Freiheit. München 1988, 231-261, citat 238; cf. Konkrete Freiheit. Grunzüge der Philosophie Hegels in ihrer gegenwärtigen Bedeutung. În: ibid., 302, 322.

51 Das Reich der Freiheit als absoluter Endzweck der Welt. În: ibid., 339-356, 352.

52 Thesen zum Theodizeeproblem. În: ibid., 81-90; cf. de asemenea: W; Oelmüller: Statt Theodizee. În: Teodiceea oggi? Archivio di Filosofia 56 (1988), nr. 1-3, 635-645.

53 Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person. În: ibid., 133-165, citat135; cf. ibid., 91-120, 121-132.
54 Karlfried Günter, născut 23.4.1928 în Marlissa/Niederschesien, studiază la Münster și Freiburg, își obține doctoratul la Münster în 1954 cu o lucrare despre Hamann (v. nota 44), obține titlul de lector cu o lucrare despre Yorck von Wartenburg (v. nota 60), profesor în 1970 la Bochum, în 1979 la Freien Universität Berlin. Bibliografie în: Disiecta Membra. Studien. K. Gründer zum 60. Geburtstag. Basel/Stuttgart 1989.
55 Figur und Geschichte (nota 44); Nachspiel zu Hegels-Hamann-Rezension. În: Hegel-Studien 1 (1961), 89-101; Geschichte der Hamann-Deutungen. În: J.G. Hamann: Haupschriften erklärt, Vol. 1, Gütersloh 1956, 9-140; „Hamann" în: Neue deutsche Biographie, Vol.7, Berlin 1966, 573-577; Hamann in Münster. În: R. Wild (ed.): J.G. Hamann. Darmstadt 1978, 264-298; Sprache und Geschichte. Zu J.G. Hamanns „Metakritik über den Purismus der Vernunft." În: Gründer. Reflexion der Kontinuitäten. Göttingen 1982, 48-54.
56 Cf. M. Graetz/K. Gründer (ed.): Hebräische Beiträge zur Wissenschaft des Judentums, vol. 1, Heidelberg, 1985.
57 Einleitung zum Neudruck von J. Bernays: Grunzüge der verlorenen Abhandlungen des Aristoteles über Wirkung der Tragödie. Hildesheim 1970, V-XI; Jacob Bernays und die Streit um die Katharsis. În: Epirrhosis. Festgabe für Karl Schmidt. Berlin 1968, vol. 2, 495-528; Zur Philosophie... (v. nota 58), 92; Martin Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen. În: Archiv für Philosophie 11 (1962), 312-335, de asemenea în: Reflexion der Kontinuitäten, 29-47; Sprache und Geschichte. În: ibid., 48-54.
58 Diskussionseinleitung zu: Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Ed. H. Flashar, K. Gründer și A. Horstmann. Göttingen 1979, 326.
59 Aufklärung und Surogate. În: Oikeiosis. Festschrift für Robert Spaemann. Ed. de R. Löw Weinheim 1987, 55-68, cit. 68.
60 Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Göttingen 1970, 92.
61 Bericht über die Fortführung des „Archivs des Begriffsgeschichte". În: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Mainz 1967, 76; cf. Reflexion der Kontinuitäten, 87, 117.
62 Noua însemnătate a lui Dilthey nu a ajutat la deschiderea testamentului său. Astfel, Gründer a îngrijit ediția Dilthey începând cu vol. 15 (Göttingen 1970).
63 Reflexion der Kontinuitäten, 78, 83, 98, 132; cf. Verständiges Leben in der Geschichte. În: Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes. Ed. de N.W. Bolz și W. Hübener. Würzburg, 1983, 239-251; Erfahrung und Theorie in den geschichtlichen Wissenschaften. În: Begriffswandel und Erkenntnisfortschritt in den Erfahrungswissenschaften. Kolloquium an der TU Berlin WS 84/85. Ed. de F. Rapp și H.-W. Schütt. Berlin, 1-17.
64 Philosophische Essays. Stuttgart 1983, 8, 10.
65 Interview mit C. Leggewie. În: Der Geist steht rechts. Berlin 1987, 159.

66 Philosophische Essays, 13.
67 Ibid., 11; Rousseau – Bürger ohne Vaterland. München 1980.
68 Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik. Stuttgart 1989, 11, 150.
69 Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald. München 1959, 200, 204, 208.
70 Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon Stuttgart 1963, 52-64; cf. Philosophische Essays, 11.
71 Das Vernünftige und das Natürliche. Essays zur Anthropologie. München 1987, 13-39, 43-73, citat 32, 65, 68, 34.
72 Philosophische Essays, 41-59, citat 41-59, 52.
73 Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des theologischen Denkens. München 1981, 288.
74 Philosophische Essays, 78; Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie. Stuttgart 1977, 198.
75 Technische Eingriffe in der Natur als Problem der politischen Ethik. În: D. Birnbacher (ed.): Ökologie und Ethik. Stuttgart, 1980, 180-206, cit. 190, 198; de aceea respinge Spaemann utilizarea energiei atomice. Chiar și în ce privește înarmarea atomică protestase mai înainte.
76 Das Vernünftige und das Natürliche, 77-106, cit. 87, 91, 97. Nimeni nu este autorizat să decidă din ce moment i se poate atribui omului demnitatea de persoană (ibid., 37). De aceea se pronunță Spaemann împotriva legiferării avortului și a manipulării genetice pe oameni; cf. Philosophische Essays, 76; Kein Recht auf Leben? Köln 1974; Die Unantastbarkeit des menschichen Leben. Freiburg 1987; Glück und Wohlwollen, 220.
77 Zur Kritik der politischen Utopie, 57, 93, 104, 127, 124; cu privire la la criteriile unei rezistențe și ale condițiilor unei lupte morale cf. ibid., 95-103.
78 Ibid., 182; Spaemann a criticat funcționalizarea religiei. Prin definiție, Dumnezeu nu poate fi gândit pornind de la funcția sa și nici nu poate servi pentru rezolvarea vreunei nevoi; cf. Einsprüche. Christliche Reden. Einsiedeln 1977, 18, 57; Funktionale Religionsbegründungen und Religion. În: Die religiose Dimension der Gesellschaft. Ed. P. Koslowski. Tübingen 1985, 9-25.
79 Zur Kritik der politischen Utopie..., VIII, 12, 18, 37; cu privire la primejdia ideologiei emancipării și a năzuinței spre egalitatea deplină cf.: ibid., 142-157, 158-166.
80 Das Vernünftliche und das Natürliche, 109-135, 125, 132, 130, 134.
81 Überdie Unmöglichkeit einer universaltheologischen Ethik. În: Philosophisches Jahrbuch 88 (1981), 70-89. Utilitarismul subevaluează cu precădere conștiința și supraevaluează capacitatea individului de a anticipa consecințele pe termen lung ale acțiunilor sale.
82 Moralische Grundbegriffe. München 1982, 20, 39, 72, 75, 87, 90, 93, 107.
83 Glück und Wohlwollen, 32, 60, 85, 100, 60, 62, 84, 92, 94; cf. Philosophische Essays, 80-103.

84 Glück und Wohlwollen, 116, 122, 124, 129, 133, 136, 222, 235; cf. 145, 163; cf. de asemenea: dialogul între R. Spaemann şi F. Rötzer, în: Denken, das an der Zeit ist. Ed. de F. Rötzer Frankfurt/M. 1987, 278-284.
85 În: Bewußtsein in Geschichten. Freiburg 1972.
86 Astfel a avertizat Lübbe cu privire la dezvoltările greşite în învăţământ şi politică; cf. Hochschulform und Gegenaufklärung. Freiburg 1973; Unsere stille Kulturrevolution. Zürich 1976; Endstation Terror. Rückblick auf lange Märsche. Stuttgart 1978.
87 Typologie der politischen Theorie. În: Das Problem der Ordnung. Sechster deutscher Kongreß für Philosophie. 1960. Ed. H. Kuhn/F. Wiedmann. Meisenheim am Glan 1962, 77-94, 80, 89.
88 Politische Philosophie in Deutschland. Basel/Stuttgart 1963, 1964, 14.
89 Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg/München 1965, 1975, 22.
90 Cf. de asemenea Wissenschaft und Weltanschauung. Ideenpolitischen Fronten im Streit um Emile Du Bois-Reymond. În: Philosophisches Jahrbuch 87 (1980), 225-241.
91 Der Streit um Worte. Sprache und Politik. Bochum 1967, de asemenea în: Bewußtsein in Geschichten, loc. cit., 132-167.
92 Fortschritt als Orientierungsproblem. Freiburg 1975, 134-153: Sein und Heißen.
93 Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft. Freiburg 1971; cu privire la Max Weber cf.: Die Freiheit der Theorie. Max Weber über Wissenschaft als Beruf. În: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 58 (1962), 343-356. Faţă de critica „raţiunii instrumentale" (Max Horkheimer) şi de tehnocraţie Lübbe a obiectat susţinând că o raţiune tehnologică care rezolvă probleme concrete, curente nu trebuie să conducă *eo ipso* la renunţarea la ţelurile sociale (Fortschritt..., loc. cit. , 75).
94 Theorie und Entscheidung, 92, 119.
95 Fortschritt..., loc. cit., 154-168: Was heißt „Das kann man nur historisch erklären?", 156; Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Basel/Stuttgart 1977, 35-47, 54-68; cu privire la legile care guvernează istoria cf. ibid., 127.
96 Fortschritt..., 130.
97 Geschichtsbegriff..., 73, 75, 80, 86, 89.
98 Geschichtsbegriff..., 128, 152, 203, 204, 236, 239, 275; Unsere stille Kulturrevolution, loc. cit. 20, 23; cf. Philosophie nach der Aufklärung, 115-141: Wieso es keine Theorie der Geschichte gibt.
99 Fortschritt..., 169-181: Vollendung der Säkularisierung – Ende der Religion? Geschichtsbegriff..., 290; Philosophie nach der Aufklärung. Düsseldorf/Wien 1980, 59-85; Religion nach der Aufklärung. Graz/Wien/Köln 1986, 144; Handlungssinn und Lebenssinn. În: Phänomenologische Forschungen, vol. 10, Freiburg/München, 32.

100 Geschichtsbegriff..., 306, 331-334; cf. Philosophie nach der Aufklärung, loc. cit. 115-141.

101 Zeit-Verhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts. Graz/Wien/Köln 1983, 9; Philosophie nach der Aufklärung, 143-158; Der Fortschritt und das Museum. London 1982; Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Graz/Wien/Köln 1989.

102 Fortschritt..., 32-74; Zeit-Verhältnisse..., 33, 49, 70; er Mensch als Orientierungswaise? Beiträge von H. Lübbe. Freiburg/München 1982, 16, 145-168.

103 Fortschritt..., 24, 68; Zeit-Verhältnisse..., 142; Zwischen Trend und Tradition. Zürrich 1981, 15, 60-67, 83; cf. Wer will überhaupt diesen Fortschritt? Ein Gespräch mit H. Lübbe, în: Information Philosophie 1991, Caietul 2, 18: „Costurile progresului par să crească în anumite domenii mai repede decât avantajele."

104 Zwischen Trend und Tradition, 12, 48; Fortschritt..., 56; Zeit-Verhältnisse..., 42, 105, 121.

105 Fortschritt Reaktionen. Über konservative und destruktive Modernität. Graz/Wien/Köln 1987, 9, 23-26; constituția liberală este neutră în ce privește religia, dar „religia civilă", răspunderea statului în fața lui Dumnezeu, este un „garant al liberalismului", deoarece statul se recunoaște în aceasta ca „ne-autarhic": Staat und Zivilreligion. Wolfenbüttel 1983, 24; Religion nach der Aufklärung, 321.

106 Ibid., 174; Philosophie nach der Aufklärung, 54, 92; Geschichtsbegriff..., 292; Fortschritt..., 25.

107 Aufklärung und Gegenaufklärung. În: M. Zöller (ed.): Aufklärung heute. Bedingungen unserer Freiheit. Zürich 1980, 27.

108 Unsere stille Kulturrevolution, 68; Zeit-Verhältnisse, 87, 138; Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft. Berlin 1987, 69, 89; Philosophie nach der Aufklärung, 237; Die Wissenschaften und ihre kulturelle Folgen. Über die Zukunft des common sense. Opladen 1987 (Rheinisch-westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 285). Chiar și filosofia morală nu are o competență exclusivă asupra doctrinei moralei, ci doar prezintă acea doctrină „de care relațiile noastre de viață deja dispune și pe care deja o configurează.": Moral und Philosophie der Moral. În: Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen. XII. Deutscher Kongreß für Philosophie. Innsbruck 1983, vol. 2, 554.

109 Unsere stille Kulturrevolution, 76, 78, 80; Philosophie nach der Aufklärung, 35

110 Der Mensch als Orientierungswaise?, 28.

111 Philosophie nach der Aufklärung, 56, 174, 179-195, 264; Fortschrittsreaktionen, 41-55.

112 Politischer Moralismus..., passim; Fortschrittsreaktionen, 85-92; Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtstheorie. Stuttgart 1978, 78-96. Philosophie nach der Aufklärung, 239-272; cu privire la „rațiunea pragmatică" ibid., 197-208.

113 Fortschrittsreaktionen, 215; Aufklärung und Gegenaufklärung, 23.

114 Skeptische Methode im Blick auf Kant. Freiburg/Müncen 1958, 11, 14, 54, 109; cu privire la funcţia esteticii kantiene cf. de asemenea Kant und die Wende der Ästhetik. În: Zeitschrift für philosophische Forschung 16 (1962), 231-243, 363-374.

115 Skeptische Methode..., 99.

116 Idealismus und Theodizee. In: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt/M. 1973, 65.

117 Cf. Abschied vom Prizipiellen. Stuttgart 1981, 118.

118 Transzendentaler Idealismus. Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse. Köln 1987, 13, 26-28; cf. Kompensation. Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse. În: K.G. Faber/Ch. Meier (ed.): Historische Prozesse. München 1978, 330-362.

119 Transzendentaler Idealismus..., 41-45, 60, 71, 77, 98, 102, 141, 145, 210, 267, 272.

120 Ibid., 227; cf. 481: Hinweis auf eine noch ausstehende Arbeit von J. Ritter zu Hegelsstaatstheorie und ihrer gegenwärtigen Bedeutung.

121 Schwierigkeiten...(nota 116).

122 Ibid., 85-106; cu privire la răscumpărarea realităţii istorice prin artă cf. de asemenea Gesamtkunstwerk und Identitätssystem. În: Der Hang zu der Gesamtkunstwerk. Europäischen Utopien seit 1800. Aarau/Frankfurt. 1983, 40-49; Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz. În: O. Marquard/K. Stierle (ed.): Identität. München 1979, 366-369; Kunst als Kompensation ihres Endes. În: W. Oelmüller (ed.): Ästhetische Erfahrung (Kolloquium Kunst und Philosophie 1). Paderborn 198, 159-168.

123 Schwierigkeiten..., 122-138.

124 Ibid., 107-121; cf. Skeptische Methode..., 56.

125 Ibid., 50; Marquard preia nu doar interpretarea lui Ritter la Hegel, ci şi „metoda hermeneutică", legătura cu gândirea trecută, şi o dezvoltă mai departe; se ştie însă că nu împărtăşeşte deplin intenţia (şi anume concilierea cu ruptura) lui Ritter. Cf. Abschied..., 78, 119.

126 Apologie des Zufälligen. Stuttgart 1986, 87-89.

127 Das Über-Wir. Bemerkungen zur Diskursethik. În: K. Stierle/R. Warning (ed.): Das Gespräch. München 1984, 29-44.

128 Schwierigkeiten..,13-33, 66-82, 14, 16, 19, 78; cf. Beitrag zur Philosophie der Geschichte des Abschieds von der Philosophie der Geschichte. În: R. Koselleck/ W.-D. Stempel (ed.): Geschichte – Ereignis und Erzählug. München 1973, 241-250, 463-469; Abschied..., 4: Biographische Einleitung. Marquard respinge filosofia istoriei cu atât mai uşor cu cât nu s-a identificat niciodată cu aceasta în mod clar. Schwierigkeiten..., 20-27.

129 Apologie..., 89.

130 Abschied..., 133.

131 Apologie..., 11-32; Abschied..., 39-66.

132 Schwierigkeiten..., 31, 81.
133 Ibid., 31, 81.
134 Apologie..., 70.
135 Schwierigkeiten..., 144.
136 Abschied..., 14, 16, 98, 120; Apologie..., 94, 125.
137 Apologie..., 125; cf. Abschied..., 125: „Zukunft braucht Herkunft."; Identität..., (v. nota 122), 358; Freiheit und Zeit. În: Prinzip Freiheit. Festschrift für H. Krings zum 65. Geburtstag. Ed. de H.M. Baumgartner. Freiburg/München 1979, 322-341: filosofia transcendentală care preia sarcina întemeierii are nevoie de hermeneutică în calitate de sprijin.
138 Apologie..., 94; Nach der Postmoderne. În: P. Koslowski/R. Spaemann/R. Löw (ed.): Moderne oder Postmoderne? Wenheim 1986, 45-54.
139 Abschied..., 67-90; Apologie..., 117-139; religia, dar și arta – la fel ca la Lübbe – servesc pentru înstăpânirea asupra contingentului; ibid., 130.
140 Apologie..., 29, 46, 51.
141 Sola divisione individuum – Betrachtungen über Individuum und Gewaltenteilung. În: M. Frank/A. Haverkamp (ed.): Individualität. München 1988, 21-34; Apologie..., 64-72, 76, 93.
142 Apologie..., 98-116.
143 Schwierigkeiten beim Ja-Sagen. În: Theodizee – Gott vor Gericht? Ed. W. Oelmüller, München 1990, 87-102, 101; cu privire la critica conceptului de compensare cf. D. și R. Groh: Vize – Glück im Unglück? Zur Entstehung und Funktion der Kompensationthese. În Merkur 44 (1990), 1054-1066.
144 Beitrag... (v. nota 128), 250; Schwierigkeiten..., 28-33; Abschied..., 117, 138; Skeptiker. În: Archiv für Begriffsgeschichte 26 (1982), 218-221.
145 Apologie..., 6-10, 28.
146 Identität, Autobiographie, Verantwortung. În: Identität (v. nota 122), 695; Abschied..., 8; cf. Apologie..., 6.
147 Exile der Heiterkeit. În: W. Preisendanz/R. Warning (ed.): Das Komische. München 1976, 136, 151.

Ulrich Dierse

Hans Blumenberg

Hans Blumenberg s-a născut la 13.7.1920 la Lübeck, şi-a făcut studiile iniţial, între 1939 şi 1940, la facultăţile de filosofie şi teologie din Paderborn şi St.Georgen/Frankfurt, a fost nevoit, datorită condiţiilor politice, să-şi întrerupă studiile, pe care le-a putut continua abia în 1945 la Hamburg şi Kiel. În anul 1947 devine doctor al Universităţii din Kiel, iar în 1950 devine profesor universitar. În 1958 devine profesor extraordinar la Hamburg, în 1960 profesor ordinar la Gießen, în 1965 la Bochum, în 1970 la Münster, unde a predat până a devenit profesor emerit în 1985. Din 1963 este membru al Academiei de Stiinţe şi Literatură din Mainz.

La început, Blumenberg a prezentat, orientându-se iniţial către fenomenologie, cercetări istorice cuprinzătoare referitoare la înţelegerea epocii contemporane. Ele permit recunoaşterea unei anumite apropieri de filosofia hermeneutică, sunt însă din ce în ce mai mult înţelese ca o serie de contribuţii la revelarea condiţiilor de existenţă ale omului, ca încercări de determinare a poziţiei omului în lume, în istorie şi faţă de Dumnezeu.

Heidegger şi problema istoricităţii fiinţei

În dizertaţia[1] sa (nepublicată), Blumenberg îşi pune, ca şi Martin Heidegger, problema istoricităţii fiinţei, dar vede însă posibil, altfel decât acesta, un acces „originar" la fiinţă atât în ontologia creştină a evului mediu, bunăoară la Augustin, cât şi în scolastica superioară a lui Toma d' Aquino, Bonaventura şi Johannes Duns Scotus. Deosebirea faţă de înţelegerea modernă a fiinţei este definită ca o răsturnare a perspectivei interogative cu privire la şi a orientării către fiinţă: dacă ontologia scolastică vede fiinţa creată ca participare la fiinţa divină, epoca modernă problematizează „lumea pornind dinspre om şi nu omul pornind dinspre lume"; înţelegerea modernă a fiinţei nu este una „iluminativ-participativă", ci una „proiectiv-absolută"[2]. În lucrarea sa

de docență[3] (de asemenea nepublicată), Blumenberg atacă într-o manieră și mai decisă problema istoricității ființei. În epoca modernă, Descartes și fenomenologia lui Edmund Husserl elimină istoria și găsesc certitudinea gândirii într-un început radical al filosofiei. Epoca modernă înseamnă „afirmarea de sine a rațiunii", făcând abstracție de istoria anterioară. Lumea devine controlabilă științific și tehnic; prin aceasta, ființa se opune subiectului („obiectualitate"). Totodată însă, în iluminism se naște simțul istoric; pretenția modernă de certitudine se distruge în contact cu istoria. Istoria, înțeleasă corect, nu poate fi explicată cauzal, ca de exemplu lumea științelor naturale, ci este eveniment, „situare-de-sine", prin urmare destin („iminență"). Omul cunoaște acum că întreaga știință își are rădăcina într-un „câmp originar de semnificații proprie existenței umane". Husserl însuși a văzut, în lucrarea sa *Krisis*..., limita metodei fenomenologice. „Eșuarea" ei își are cauza în „nerecunoașterea intruziunii istoriei în ființă". Heidegger a fost de aceea nevoit să se desprindă de fenomenologie, folosind, în descrierea „inautenticității cotidianului mediu ... o manieră radical antifenomenologică." Analiza facticității ca fapt-de-a-fi-în-lume "constituie de aceea posibilitatea fundamentală pentru faptul că Dasein-ul este istoric și poate înțelege istoria". Se arată astfel modul în care gândirea era supralicitată „prin proiectul infinit al certitudinii" și desconsidera „finitatea omului". Însemnătatea lui Heidegger constă în faptul că el, altfel decât Descartes și mulți alții, nu a urmărit o nouă întemeiere a cunoașterii, ci a înțeles Dasein-ul ca „ființă situată într-un orizont de posibilitate", pe care aceasta „le preia ca fiind ale sale în facticitatea ființei sale", acceptându-le ca destin.[4]

Blumenberg n-a preluat direct această analiză decât mai târziu. El păstrează o afinitate, chiar dacă adesea critică față de fenomenologie[5], recurge la Heidegger însă numai la momentul oportun. Pe lângă unele interpretări de poezie anglo-americană[6] mai recentă, el se dedică mai întâi diverselor domenii separate ale istoriei filosofiei, lămurind pentru contemporaneitate realizările, limitele și semnificația acestora.[7] Interesul său vizează în mod deosebit fenomenele schimbărilor de epocă, de exemplu trecerile de la antichitate la creștinism, de la evul mediu la epoca modernă, deoarece prin intermediul lor poate fi arătat cum au devenit posibile noi concepții despre lume, ce a fost receptat și ce reinterpretat și că, adeseori recurgându-se la autorități vechi ca Platon, se mai petrec totuși transformări către o nouă gândire.[8] Astfel de transformări capătă sens mai ales prin preluarea și reinterpretarea unor concepte cum ar fi cel de curiozitate teoretică, prin intermediul căruia este explicat un „complex structural al propriei noastre

lumi complexe prin revelarea genezei sale”[9], sau prin modificările funcționale ale metaforelor care determină viața și gândirea noastră, mai ales a „metaforelor absolute”, adică a acelor „elemente de bază ale limbajului filosofic” pentru care nu există echivalențe nemetaforice, pur conceptuale, care deci „nu pot fi readuse cu adevărat la logicitate.” Spiritul nu se poate exprima fără imaginile metaforelor. „Prin acestea, privirii istoric-comprehensive i se dezvăluie acele certitudini fundamentale, bănuieli, aprecieri după care se reglează atitudinile, așteptările, activitățile și inactivitățile, dorurile și dezamăgirile, interesele și indiferențele unei epoci.”[10] Mai cu seamă conceptele referitoare la totalități ca „lume”, „viață”, „timp”, istorie” ș.a. nu pot fi făcute intuitive altfel decât prin metafore. „Spațiul metaforei este spațiul de formare a unor concepte imposibile, greșite sau încă neconsolidate.” Metaforele oferă „orientările preliminare”; ele nu sunt „un tărâm roditor al nimănui, tărâm care se mistuie pe sine în cadrul procesului” de formare a conceptelor.[11]

Astfel, Blumenberg a descris istoria luminii ca metaforă pentru adevăr, arătând cu ajutorul ei cum tehnica modernă modifică vederea, cum lumina artificială „impune optica”, iar „dominația preparatului” restrânge libertatea privirii.[12] Cu ajutorul noțiunii metodei științifice se arată răsturnarea raportului dintre filosofie și metodă: elaborate inițial (la Descartes) de filosofie ca o asigurare a certitudinii cunoașterii, științele care procedează strict metodic devin autonome și arată acum invers filosofiei „locul ei în contextul științelor pornind de la necesități”; progresul științific se autonomizează, își pierde astfel chiar și sensul, iar metoda se extinde asupra altor domenii, „de exemplu asupra puterii politice”.[13] Observații comparative se pot întreprinde și asupra schimbării noțiunilor de natură și tehnică, de la originea lor greacă ca φὺσις și τέχνη până la versiunea lor modernă. Tehnica, mai întâi doar instrument, a fost ridicată la rangul de „a doua natură” și amenință s-o anuleze pe cea adevărată, „prima” natură, de la care a pornit și pe care trebuia s-o imite, ca în antichitate.[14] În timp ce în lumea antică și cea medievală avea prioritate ceea ce este, epoca modernă întreabă despre ceea ce trebuie să fie, și își produce din natură – care nu mai este decât „materie primă” – propria ei lume, devenind creatoarea ei, în timp ce tehnica adoptă „pe neobservate un caracter natural-necesar. Tipul omului modern este în mare măsură configurat prin transformarea tehnicului în natură, prin conștiința de-la-sine-înțelesului și a inevitabilității a ceea ce a pornit totuși de la propria sa libertate.”[15] Păstrarea libertății este pentru Blumenberg în aceste lucrări o întrebare și o „lege” a autoconservării existenței

omului, „temeiul radical al Dasein-ului ca acea posibilitate de a te voi pe tine însuți, de a te afla la tine însuți."[16]

Aceste afirmații sună, aidoma celor ale lui Heidegger, ca o critică la adresa tehnicii; Blumenberg nu vrea însă să demonizeze tehnica și să prezinte natura ca o contrapondere sănătoasă a ei. „Natura... nu poate fi un concept opus tehnicii, pentru că în conceptul de natură se află deja o deformare și de fapt o accentuare a structurii originare a lumii." Tehnica nu este căderea în păcat a omului, ci se naște din „impulsul lumii vieții", este o stare „a raportului omului însuși cu lumea." Prin aparatele și mașinile tehnice de care se folosește, omul pierde controlul asupra proceselor ei reale; dacă acestea îi devin de la sine înțelese în lumea sa vie, aceasta îi devine neproblematică și „începe la rândul ei să regleze lumea vie, prin faptul că acea sferă, în care *încă* nu punem întrebări, devine identică cu cea în care nu *mai* punem întrebări". Înțelegerea pierdută a corelațiilor tehnicii nu este însă o „pierdere de sens", ci o „renunțare la sens". În timp ce fenomenologia lui Husserl încă își punea problema să analizeze toate lucrurile de la sine înțelese ale lumii vieții, acum se arată că infinitatea acestei sarcini nu se potrivește cu „capacitatea existenței umane descoperite în faptul ca este deja dată". „Fenomenologia ... n-a dizolvat această antinomie, ci a accentuat-o, a făcut-o palpabilă și efectivă pentru propria noastră situație spirituală."[17]

Marile răsturnări istorice

Blumenberg a descris în mod repetat transformarea conceptului de natură din antichitate până în epoca modernă: în timp ce antichitatea și evul mediu erau convinse că arta umană (techne) ar putea repeta sau imita întotdeauna ceea ce este dat în natură (sau platonic: în idei) – iar geneza biblică pornește de asemenea de la ideea că după crearea lumii de către Dumnezeu nimic nou, „de o originaritate esențială nu se va mai putea ivi", caracteristic pentru epoca nouă este de a deveni activă în mod productiv. „La limita dintre evul mediu și epoca modernă" se trezește „conștiința creatoare de sine", ce este convinsă că poate înlocui realitatea prin lumi posibile. „Realizabilitatea tuturor fenomenelor constituie anticiparea universală a cercetării experimentale a naturii... Natura a devenit, în consecință, chintesența produselor posibile ale tehnicii." Natura este „nivelată pentru om în rangul ei de ființă", deoarece a devenit „pentru tehnician... din ce în ce mai mult un simplu substrat". Blumenberg sugerează însă că epoca „impunerii violente a

constructivului și autenticului" se sfârșește și, așa cum se poate recunoaște în arta lui Paul Klee, se descoperă din nou „străvechiul, subzistentul permanent al unui temei originar al naturii". Cu totul diferit este însă să „accepți datul ca inevitabil" sau să-l regăsești ca „miez al evidenței în spațiul de joc al posibilităților și să-l recunoști într-o consimțire liberă."[18]

Pretenția epocii moderne de a crea ceva nou este ilustrată cu precădere în artă: așa cum omul îl concurează pe Dumnezeu „în operele sale de cultură", romanul modern nu mai dorește să „reprezinte lumea remodelând-o, ci dorește să realizeze o lume" și creează dintr-o multitudine de lumi posibile o lume consistentă în sine. „Infinitatea potențială a romanului" trimite la posibilitățile infinite care îi sunt date epocii moderne. De aceea, romanul este „specia cea mai plină de lume și cea mai lumească" a artei moderne și reprezentantul acesteia.[19] De aici urmează și „indeterminarea" și „indeterminabilitatea" operei moderne de artă, precum și „polisemantismul" ei. „Arta este reflecția conștiinței în transcendența și autonomia ei mundană. Prin aceasta, preeminența formalului este întemeiată în artă; ea nu variază facticitatea, ci reflectă însăși posibilitatea."[20]

Contribuțiile lui Blumenberg la înțelegerea tehnicii și a schimbării ei de poziție nu vizează o punere sub semnul îndoielii a științei și tehnicii.[21] Ele vor mai degrabă să atragă atenția că în orice limbă, chiar și în cea științifică, tributară idealului exactității și formalului, există un fond de modele, imagini și metafore care nu pot fi cuprinse în formule. Doar limba oferă o paradigmă pentru percepția lumii, care, așa cum recunoștea deja Lichtenberg, premerge orice paradigmă științifică și care ne oferă un acces într-un anumit sens prestabilit către lume.[22] „Credința că, printr-o idealizare logică care pornește de la existența acestor limbaje de specialitate se va putea demonstra tendința către univocitate a tuturor științelor în cadrul unui limbaj unic se dovedește o iluzie". Față de pretenția de nesoluționat a limbajelor științifice privind claritatea și limpezimea, limbajul filosofic este caracterizat, de la bun început, de o „ambiguitate controlată"; el e conștient de imposibilitatea exactității lingvistice și „se desfășoară în spațiul dintre programarea idealizantă a limbajului în vederea celor ce pot fi spuse și dinamitarea structurii limbajului în favoarea celor inexprimabile". Filosofia are în comun cu limbajul poeziei faptul că nu se epuizează într-o pură „funcție referențială", că nu este doar suport de informații sau semnificații, ci se joacă cu echivocitatea și plurivocitatea, nu exclude incertul, considerând toate acestea mai degrabă ca pe un „câștig suplimentar", pentru a se apropia astfel de ceea ce poate sau nu poate să fie exprimat. Un astfel de „limbaj estetic" este cu atât mai necesar

„cu cât prin acesta conștiința publică a limbii este confirmată în pretenția ei de univocitate presupusă sau reală."[23]

Acolo unde se duce lipsă de evidență, exactitate și precizie, mijloacele retoricii câștigă un spațiu mai mare. Retorica devine necesară și acolo unde nu se poate ajunge la o certitudine definitivă a acțiunii: „A te înțelege pe tine sub aspectul retoricii înseamnă a fi conștient atât de constrângerea de a acționa, cât și de lipsa normei într-o situație finită. Tot ceea ce nu este aici constrângere ajunge la retorică, iar retorica implică renunțarea la constrângere." A ne folosi de mijloace retorice înseamnă a alege, în locul accesului direct la realitate (de care oricum nu te poți asigura definitiv), „ocolișul metaforic"; aceasta privește de fapt dinspre obiectul propriu-zis înspre altul și îl consideră drept „un lucru disponibil într-un mod mai familiar și mai ușor de manevrat." Retorica nu este deci numai un mijloc lingvistic, ci trimite la un fapt antropologic (omul ca „animal symbolicum"). „Omul nu poate doar să-și reprezinte ceva în loc de altceva, ci să și facă ceva în loc de altceva." În retorică nu se atacă ținta în mod direct, ci, de teama grabei prea mari, datorită îndoielii în situațiile problematice ș.a. se alege drumul ocolit al procedeelor complicate și al mijlocirilor. Acestea „implică îndoiala că cea mai scurtă legătură dintre două puncte ar fi și calea umană dintre acestea." Faptul că omul este o ființă simbolică și se comportă „potențial metaforic" înseamnă că nu-și găsește identitatea în sine și în interioritatea sa, ci doar în mod ocolit, prin „ceea ce nu este." Chiar și atunci când, în cea mai „îndrăzneață metaforă", îl gândește pe Dumnezeu ca pe cel cu totul altfel și caută să se îndepărteze de sine, aici el se concepe totodată pe sine și vrea „să se compare cu acest Dumnezeu."[24]

Interpretarea epocii moderne

Cercetările lui Blumenberg privind răsturnările istorico-spirituale ale epocilor[25] scot la iveală deosebit de pregnant caracterul specific al epocii moderne. În epoca modernă omul se înțelege în primul rând ca cel ce se conservă și se afirmă pe sine, fără ca această conservare de sine ca atare să fie teleologic îndreptată către un scop. Prin aceasta se înlocuiește mai vechea conservare a creației de către Dumnezeu. Totodată, Dumnezeu este degrevat de răspunderea față de lume, mai cu seamă față de relele din ea („punerea în paranteză a teodiceei și antropologiei, apologia lui Dumnezeu în ceea ce privește relele morale și apoteoza omului în privința poziției sale față de

lume").[26] Acest principiu modern al afirmării de sine este răspunsul la o „dispariție a ordinii" inițiată de nominalismul Evului Mediu târziu, la pierderea unei „ordini necesare a lucrurilor", care în antichitate și în evul mediu predomina încă în calitate de creație teleologic configurată a lumii. Dacă Descartes instituie omul ca stăpân al naturii, atunci acesta devine autonom și eliberat de „legăturile receptive cu o lume prestabilită, care epuizează domeniul posibilităților". Faptul că teleologia moștenită a lumii ajunge într-o criză, iar omul, în loc să-și pună problema acestui proces, își interoghează „propriile opere" în privința sensului lor, este „miezul" „procesului spiritual" care se derulează din Evul Mediu târziu, este „prezumția de bază a epocii moderne și a tehnicității ei esențiale." Însă în măsura în care ordinea prestabilită și lumea familiară intră în disoluție, omul care se exprimă activ și creator în producția tehnică apare la fel de măreț ca natura. Astfel, „dezordinea devine potențialul imanent al formării ordinii."[27]

Epoca modernă nu este nici secularizare (așa cum susține o teză deseori afirmată, mai ales de către Karl Löwith), adică apropriere ilegitimă a motivelor de origine creștină, așa cum, de pildă, filosofia modernă a istoriei ar putea fi interpretată ca secularizare a eshatologiei creștine. Creștinismul însuși a trebuit să treacă de la așteptările inițiale referitoare la o apropiată revenire a împărăției lui Dumnezeu la o așteptare pe termen lung, adoptând prin aceasta o altă atitudine față de lume și istoria ei. Nu există o continuitate a temelor și problemelor din evul mediu în epoca modernă, în schimb există o continuitate a „punerii sub ipotecă a problemelor" lăsate moștenire epocii moderne și crezute a fi soluționate, probleme care erup din nou în epoca modernă. Astfel, „ideea progresului" s-a născut „complet independent" de eshatologie, avându-și „temeiul empiric în lărgirea realității devenite accesibile și disponibile din punct de vedere teoretic și în eficiența metodei științifice." Datorită faptului că sare în ajutorul „interpretării religioase a istoriei" și caută să găsească răspuns la „întrebarea privind totalitatea istoriei", ea este oricum o suprasolicitare și o pretenție exagerată. De asemenea, problema – deseori tratată în epoca modernă - a teodiceei, adică întrebarea privind justificarea lui Dumnezeu față de răul din lume, nu este pur și simplu preluată din Evul Mediu, nu este „teologie cu alte mijloace", ci apare abia acolo unde responsabilitatea răului nu-i mai revine lui Dumnezeu, ci omului. Interesul teodiceei este așadar „afirmarea umană de sine împotriva absolutismului teologic", „reprezentarea *indirectă* a interesului uman". Astfel, epoca modernă moștenește de la Evul Mediu, ca și mai înainte creștinismul de la antichitate, un „cadru sistematic", ale cărui „poziții rămase vacante de

răspunsuri" au trebuit reumplute prin „realocare". Epoca modernă împlinește astfel cea de-a „doua", „definitivă victorie asupra moștenirii gnostice", după ce prima nu le reușise patriarhilor bisericii. Ea o realizează ridicând pretenția unui nou început radical; rațiunea combate, conștientă de sine, toate încercările de soluționare a problemelor venite din partea teologiei și devine „mundană". Epoca modernă rupe deci cu tradiția și își afirmă autonomia prin „răsturnarea balanței vinei": acolo unde religia dezamăgește „așteptările și pretențiile", omul reclamă pentru sine răspunderea pentru lume. „Afirmarea de sine" devine „program al Dasein-ului căruia omul își supune existența într-o situație istorică și în cadrul căreia își schițează felul în care va aborda realitatea ce-l înconjoară și felul în care își va folosi posibilitățile."[28]

Cel care, la începutul epocii moderne, încerca la modul cel mai decis să dobândească un temei al cunoștințelor întemeiat în sine a fost Descartes. El devine „întemeietorul noii pretenții de certitudine pe evidența cogito-ului", chiar dacă prin experimentul său mental al unui Dumnezeu înșelător a ratat desprinderea din nominalismul Evului Mediu târziu, pe care mai degrabă îl aprofundează „până la consecințele sale absurde" și "îl pregătește astfel pentru destrucție." Indicii suplimentare pentru „renunțarea la cosmosul antic" și pentru dominarea organizată tehnico-științific a omului asupra lumii sunt presupunerea unei „pluralități a lumilor", precum și transformarea conceptului de teorie din intuiție hărăzită omului în ipoteză științifică. Acel „simț al afirmării de sine" ce-l caracterizează pe omul epocii moderne se demonstrează prin „previziunea, anticiparea, modificarea sau generarea de evenimente." Cu cât mai puțin este ordinea lumii prestabilită, cu atât mai necesar va fi de a o construi și de a echilibra această „lipsă constitutivă" de ordine.[29]

În fond, curiozitatea teoretică care desfide restricțiile evului mediu și se emancipează este cea prin care se evidențiază epoca modernă. Dacă Augustin o încadra încă la capitolul viciilor, fiind astfel repudiată până la finele Evului Mediu, de la Renaștere încoace ea devine organul propriu-zis al spectatorului care nu mai contemplă lumea cu calm, ci e mânat de setea de cunoaștere îndreptată către descoperirea noului, îndreptată către orice fără deosebire. Această „răsturnare" se petrece în „secolul reformei copernicane", mai ales la Francis Bacon, care justifică setea de cunoaștere și care nu mai face diferențierea dintre obiecte privilegiate și obiecte nedemne de cunoaștere; ea se arată însă și la Galilei și în iluminism și ajunge prin Kant „la un final care n-ar mai trebui depășit sau revizuit ca explicație sistematică."[30]

Atunci când Blumenberg delimitează astfel epoca modernă de cele premergătoare, el știe totuși prea bine că răsturnările epocale „nu sunt legate în mod evident de vreo dată sau de vreun eveniment anume." Cercetarea istorică nu cunoaște „începuturi absolute", ci numai tranziții treptate. Astfel, Nicolaus Cusanus sau Giordano Bruno nu sunt „întemeietori de epocă", dar „ies în evidență prin raportul lor față de pragul epocii", și anume „reforma copernicană" realizată în intervalul dintre viețile lor. Cusanus a încercat, înainte de Copernic, să „cuprindă încă o dată realitatea printr-o abordare consecvent medievală", în timp ce Bruno, care aproba imaginea lumii a lui Copernic, „mai degrabă postulează și celebrează noua realitate decât s-o înțeleagă". Pentru ambii, reforma lui Copernic indică „un punct de referință sistematic..., care-și face simțită totodată poziția istorică inconfundabilă."[31]

Figura proeminentă pentru transformările imaginii despre lume constituită în științele naturii și în astronomie este, pe lângă Copernic, Galilei. Acesta nu mai are încredere doar în propriile organe de simț și în ceea ce se oferă nemijlocit acestea, ci privește prin lunetă și descoperă stele până acum nevăzute. „Mecanica sa nu mai înseamnă astfel doar întemeierea unei noi științe, ci întemeierea unei noi conștiințe de sine a creației tehnice a omului pentru epoca modernă", creație pusă în slujba „participării legitime" la „legitatea" naturii. Galilei este, în ciuda „rudimentelor sale aristotelice", "întemeietorul cercetării moderne a naturii" și "personajul-cheie pentru înțelegerea modernă de sine a omului."[32]

În „procesul de transformare care se întinde de-a lungul secolelor", de la „smerenia medievală" față de creația lui Dumnezeu la însuflețirea modernă a „curiozității față de natură" îi revine tocmai lui Copernic o „semnificație paradigmatică", pentru că prin reforma sa astronomică omul este mutat din centrul cosmosului, pământul devenind un corp ceresc echivalent cu alte stele și lipsit de privilegii. O dată cu „înjosirea omului" intervine însă și „mărirea" lui, în măsura în care rațiunea îl învață acum să stăpânească lumea tehnico-științific. Însă aceeași rațiune ajunge să recunoască imposibilitatea elaborării unei „concepții generale despre lume", de pildă a unei interpretări a teleologiei imanente acesteia. Reformei lui Copernic îi revine, pe lângă semnificația ei istorico-științifică, și una privitoare la „poziția omului în lume"; ea devine „metafora absolută" pentru răspunsul la întrebarea „ce este omul în lume."[33]

În repetate rânduri, Blumenberg a atras atenția cât de important este pentru conștiința de sine a omului „raportul său față de 'mediul' cosmic": pentru greci, privirea spre cosmos, spre bolta ordonată a cerului poate

justifica existența umană, care de altfel este resimțită doar ca nefericită. Pentru creștinism, în schimb, care mai are încă elemente gnostice, este imputabil că omul se lasă abătut de la mântuirea sa prin contemplarea cosmosului: „Mântuirea omului poate fi îndeplinită numai împotriva cosmosului." De la Renaștere însă, omul ia cerul în stăpânire „prin forța rațiunii sale autonome" și, astfel, antica „unitate a contemplării teoretice și estetice" se prăbușește: a înțelege și a gusta plăcerea nu mai pot fi, cel puțin de la Copernic încoace, subsumate *unui* act." Omul este dezamăgit de cosmos în nevoia sa de armonie și în „năzuința sa de ordine". Întrebarea privind finalitatea naturii devine fără sens: „Natura este eliberată de constrângerea de a oferi omului semne pentru înțelegerea de sine." Numai astfel îi devine însă „disponibilă"; totodată însă omul nu poate, așa cum arată Nietzsche și Feuerbach, să se declare mulțumit cu acest lucru, nu poate să suporte „să fie lipsit de însemnătate pentru lume, să nu poarte răspunderea pentru aceasta." De aceea caută remedii, pentru a te putea bucura iarăși estetic de lume: „Este... foarte greu să fii zeu."[34]

Astronautica, în schimb, i-a reamintit omului că pământul pe care trăiește este o excepție cosmică. Presupunerea unei multitudini de lumi cu ființe înzestrate cu rațiune s-a dovedit a fi greșită. Deoarece „nimic din ceea ce strălucește acolo sus nu pare a suporta viața", pământul este „oază cosmică...în mijlocul pustiului ceresc amăgitor", singura stea „care pare a merita acest nume." Prin aceasta realizăm, așa cum se arată exemplar în epoca zborurilor cosmice, dar și în orice „raport față de realitate", „o reîntoarcere ascunsă asupra nouă înșine", o „reflecție care ne implică". "Numai ca experiență a unei reîntoarceri se va accepta că pentru om nu există altă alternativă decât pământul, așa cum nu există altă alternativă la rațiune decât rațiunea umană."[35]

Era lui Copernic nu a dezvăluit doar un nou concept de spațiu, ci și o reprezentare modificată a timpului. Antichitatea se orientează în înțelegerea ei a timpului după rotația perpetuă a stelelor și s-a resimțit pe sine ca centru static în mijlocul mișcării veșnice. În epoca modernă, această garanție vizibilă a curgerii timpului a devenit caducă, timpul a fost „decosmotizat". Corespunzător conceptului de spațiu absolut apare acum, formulat de Newton, conceptul de timp absolut, fără suport într-o mișcare reală, intuitivă.[36] Acest lucru nu se referă doar la conceptul abstract de timp, ci și la experiența omului epocii moderne în genere: „divergența dintre timpul vieții și timpul lumii." Cu cât cresc posibilitățile de a configura realitatea și de a cunoaște lumea, cu atât devii mai

dureros de conștient că pentru aceasta timpul vieții proprii nu este suficient: „Tot mai puțin timp pentru tot mai multe posibilități și dorințe." Pentru a face suportabilă această situație, și anume scindarea timpului vieții și a timpului lumii și decalajul față de scopurile propuse, sunt necesare aranjamente, ca de exemplu „relativizarea propriei vieți" și, drept compensație, câștigarea unui „orizont al lumii", încrederea în „instituțiile" care „se bazează tocmai pe faptul că timpul vieții nu este măsura tuturor lucrurilor, trebuind să fie făcute aranjamente dincolo de limitele lui, iar tradițiile sa fie transpuse și adoptate dincolo de el". Rămâne totuși supărător faptul că „intervalul dintre timpul vieții și timpul lumii" se desface tot mai mult, că lumea rămâne indiferentă oamenilor, „chiar și într-un paradis." Pentru a evita aceast impas, o „cale care ar putea fi parcursă" ar fi decuplarea timpului vieții de la timpul lumii și înțelegerea timpului „nu ca pe ceva prestabilit", ci „ca pe ceva ce ia ființă în conștiință" și „ca pe ceva creat în mod fundamental de către aceasta", așa cum o face fenomenologia.[37]

Orice experiență a istoriei care vrea să cuprindă întregul timp al lumii se sprijină pe faptul că durata timpului propriu și cea a timpului lumii nu coincid. Teoriile progresului și filosofiile istoriei declară, în mod optimist, propriul timp „drept o simplă treaptă înaintea celei ce urmează", lasă pe seama viitorului împlinirea așteptărilor lor, îi atribuie deci un „sens totalității istoriei" „pe care mai înainte l-au luat din fiecare din părțile ei". Procesul istoriei însă nu are voie, potrivit lor, să fie infinit: iluminismul este o luminare a „fondului finit de erori, prejudecăți, dogme, păreri"; da, vechile erori trebuie luate ca „fir conducător pentru cunoștințele" iluministului, dacă este convins că rațiunea se va impune împotriva erorilor. „Antinomia din cadrul conceptului iluminist de rațiune" rezidă în faptul că procesul realizării rațiunii universale, care transcende individul, nu-l poate ajuta pe acesta să dobândească fericirea lui subiectivă. Filosofiile istoriei fac suportabilă prăpastia dintre timpul vieții și timpul lumii, proiectând o „schiță formală" a istoriei, cu ajutorul căreia rațiunea viitoare „poate progresa prin metodă, organizare și instituții și poate fi comprimată prin accelerare." Concluzia este: „Omul nu face istoria; el face ritmul istoriei... Accelerarea ritmului presupune desfășurarea inevitabilă a ciclurilor asigurată într-un alt mod. Nu este un rezultat mulțumitor; dar... față de dimensiunea de viitor a timpului este aparent lucrul cel mai consolator". Dar și această accelerare a ritmului nu este o „convergență exclusiv îmbucurătoare" atunci când viteza devine atât de mare încât poți fi ajuns din urmă de „schimbarea adevărurilor domi-

nante" și afectat de consecințele acestor schimbări, și anume de „apăsătoarele dificultăți de adaptare". În momentul de față, ritmul schimbărilor a crescut atât de mult încât omul nu prea mai poate depăși dispariția familiarului. Fenomenologia încearcă să se confrunte cu „indiferența lumii" și să găsească un echilibru „între resemnare și împlinire, renunțare și pretenție". Ea dorește să unifice subiectele între ele prin „constructul" lumii vieții, care ar putea fi o „formă a recunoașterii fără dureri a trecutului și a supraviețuirii". Dar nici ea nu reușește să detensioneze „raportul deteriorat dintre timpul vieții și timpul lumii"; nici ea nu poate modifica teama de moarte printr-o consimțire a faptului că alții vor continua propria operă.[38]

Istoria epocii moderne și rațiunea ei conștientă de sine nu este în nici un caz istoria unor succese neîntrerupte. Prea multe probleme rămân nesoluționate, prea multe așteptări nasc dezamăgiri. Trebuie astfel să constați că multe încercări teoretice preocupate de a înțelege totalitatea a ceea ce poate face obiect al experienței, de a găsi o formulă pentru lume in întregul ei se sfârșesc în inutilitate, asigurând cel mult un „scurt interludiu" al „satisfacției". „Acolo unde crezi că ești aproape de adevăr găsești și durerea." Povestea cuprinsă în metafora cărții vieții și a naturii (de la începuturile biblice și până la modul de a vorbi despre descifrarea codului genetic) este astfel expresia dorinței ce se repetă obstinat ca „realitatea să aibă un sens", a pretenției că „lumea ar putea deveni accesibilă într-o altă modalitate decât cea a percepției nude și chiar a prezicerii exacte a fenomenelor ei." Dacă „natura, viața, istoria" trebuie să devină descifrabile înseamnă ca ele „să fie descifrate ca un întreg... dătător de sens". Prin intermediul diferitelor variante ale metaforei despre descifrabilitatea lumii și a așteptărilor care au dezamăgit mereu, Blumenberg nu dorește sa facă critică științifică, ci să mențină viu ceea ce „pentru om constituie o valoare limită a raportului său cu lumea": „pretenția privind conținutul de sens al lumii". Istoria promisiunilor neonorate nu trebuie să descurajeze, ci doar să atragă atenția asupra pretențiilor exagerate ale teoriei. Ea presupune că „dincoace de certitudinea obiectuală nu trebuie situată totala incertitudine a întregului"; în cadrul ei este vorba despre „o incertitudine certă".[39] Întrebările lui Kant despre „Ce putem ști?" și „Ce putem spera?" se transformă pentru Blumenberg, potrivit experiențele istorice ale unor asemenea dezamăgiri, în întrebările: „Ce este ceea ce dorisem să știm?", respectiv „Ce este ceea ce ni se permitea să sperăm?"[40]

Mituri, metafore și istorii

Blumenberg tăgăduiește că cercetarea istoriei trebuie condusă de un interes și că acesta ar trebui să justifice alegerea obiectului cercetării. Ceea ce este susținut de istoric în prezent este demn de aceasta doar datorită „ubicuității umanului"; altfel se cade pradă „aleatorului în alegerea obiectului cunoașterii", ceea ce tocmai se dorea a fi evitat. Totodată, Blumenberg a resimțit întotdeauna „ca pe o onoare reproșul istoricismului"; căci antiistoricismul încearcă doar „să uite cel puțin contigența propriului punct temporal".[41] Totuși, istorisirile povestite de Blumenberg nu sunt lipsite de semnificație. Astfel, el descrie povestea despre râsul slujnicei trace la vederea căderii lui Thales într-o fântână în momentul în care privea la stele (precum și continuarea diferită a acestei povești) ca poveste a surprinderii pe care teoria trebuie mereu s-o trezească la cei care sunt ancorați doar în lumea vieții. Filosofia și teoria sunt întotdeauna o „atitudine exotică"; de aceea, este permisă, în cazul lor, „bucuria de răul altuia", de insuccesele care le urmăresc, și este deosebit de prezentă acolo unde știința devine pentru neinițiați tot mai de nepătruns, iar obiectul științei tot mai abstract, astfel încât „producătorul modern al produsului numit teorie" a devenit încă „mult mai ciudat" decât „strămoșul său antic" Thales. În soarta acestuia este astfel „prefigurat un model..., de care nu ne putem debarasa într-o istorie a teoriei."[42]

O anumită atitudine filosofică ca cea a stoicilor și epicureilor ferește pe de altă parte de întreprinderi prea îndrăznețe în cadrul cărora poți foarte lesne să naufragiezi. În metafora despre navigație și naufragiu, așa cum a fost ea pentru prima oară utilizată de Lucrețiu, iar apoi în numeroase variante, se manifestă o experiență și totodată o violare a limitelor umane: îndrăzneala de a părăsi pământul solid către necunoscut și către ceea ce se împotrivește ordinii obișnuite și de a se expune pericolelor. În naufragiu – prețul pentru o astfel de întreprindere plină de risc – omul învață să se salveze și să se păstreze pe el însuși. El poate însă și să învețe să se mulțumească de-acum încolo ca filosof, departe de rumoarea lumii, în locul sigur de la mal și să mai contemple doar zbuciumul celorlalți naufragiați. Într-o altă constelație istorică, el poate ajunge, de la concluzia că o poziție solidă nu poate fi niciodată obținută și că va trebui să te „conformezi derivei pe mare pe durată lungă", până la convingerea că nu se va putea atinge niciodată un punct filosofic zero al începutului, din care, pornind cu un vapor mai bine construit, călătoria ar izbuti. Materialul

pentru astfel de construcții ar putea proveni, oricum, doar din „naufragiile anterioare".[43]

Din istorisirile metaforice povestite de el, Blumenberg a ajuns la concluzia că metaforele sunt mai mult decât „corpuri străine" care perturbă teoria și care sunt cel mult acceptate până sunt înlocuite prin noțiuni clare și exacte. Ele sunt mai mult decât o „anomalie", și ajung mai degrabă să fie „incluse într-o normalitate mai înaltă", a unei „atitudini de viață anterioare și în afara oricărei teorii". Ele trimit la un domeniu al inconceptibilului și inimitabilului, care nu poate fi exprimat altfel decât prin substituția metaforică. În cadrul lor vizăm „orizonturi totale", „care pentru experiența noastră nu mai pot fi străbătute și delimitate", rămânând doar în indeterminarea metaforelor. Acestea devin cu atât mai necesare cu cât datul lumii este înveșmântat (prin știință) în formule abstracte; ca atare, ele sunt o „formă târzie".[44]

Faptul că metaforele, imaginile și motivele care rezistă în istorie și se formează mereu de la început sunt ajutoare necesare, chiar dacă nu pot fi exprimate într-o formulă clară, este arătat de Blumenberg și prin intermediul fascinației mereu renăscute exercitate de mit, prin repetițiile și variațiunile pe care figurile mitologice ale antichității le-au cunoscut până astăzi în cadrul istoriei trecute. „Și în cadrul mitului sunt vii întrebări care se sustrag tratării teoretice, fără ca prin aceasta să se poată renunța la ele."[45] Prin „ușurința sa, neconvenționalitatea și plasticitatea sa, caracterul ludic în sensul cel mai larg", mitul creează mereu „figuri călăuzitoare ale definirii de sine și ale definirii lumii". El este, altfel decât dogma, incapabil să facă diferența între ortodocși și eretici; el nu este „normă și confesiune", ci este „jucat, variat, crezut doar momentan." Prin diversitatea istoriilor și transformările receptărilor sale, mitul este o descoperire, nu a unor răspunsuri vechi la „misterele prezumtiv atemporale ale umanității", ci a unui „orizont" în cadrul căruia pot fi depozitate întrebări mereu noi. Prin aceasta, mitul corespunde unui raport între text și interpret: interpretul consideră „semnificativ" un text fără a ști încă ce răspunsuri are acesta pregătite și la ce întrebări. El „consideră ceea ce-i neînțeles ca fiind un vechi răspuns, la care mai trebuie căutată doar întrebarea adecvată". Acestei răsturnări dintre întrebare și răspuns mitul îi corespunde într-o manieră deosebită; el implică, în ambiguitatea sa, mereu alte întrebări, care intră în istoria de durată a receptării sale.[46]

De fapt mitul scoate la iveală, din mulțimea difuză de lucruri nedeterminate, elemente separate ca fiind semnificative, încarcă „componente separate ale lumii umane cu semnificație", îndepărtând indiferența și teama

de „îngrozitor și insuportabil" și creează distanță față de acesta, produce deci o relație de intimitate cu lumea. Dar el nu vrea să pătrundă prin aceasta în toate cu o certitudine rațională ultimă. Cele povestite de el nu mai sunt reproblematizate, ci rămân valabile ca atare. „Conștiința este asigurată față de ceea ce trebuie depășit o dată pentru totdeauna." Mitul nu vrea să ofere „răspunsuri la întrebări", ci să „izgonească neplăcerea și insatisfacția, din care se pot naște abia întrebările." Întrebarea pusă deseori de Blumenberg referitor la interpretarea textelor istorice „Ce era oare ceea ce doream să știm?" este deci mai mult decât un principiu hermeneutic; ea formulează și o recomandare în genere privind comportarea umană în lume: de a nu aștepta în principiu răspunsuri noi și rezistente la critică. Lumea este prea obișnuită să inventeze doar întrebări și să „critice răspunsurile și chiar să le încarce cu pretenția, semi-etică, că a fi criticat aparține intenției imanente a tuturor răspunsurilor presupuse... Astfel de poveri îi sunt străine mitului." Dacă el îmbracă discursul despre divin în povestiri vechi, atunci aceasta se întâmplă și pentru a depăși „riscul formei umane de existență"; „pentru că «adevărul gol-goluț» nu este cel cu care viața poate trăi."[47]

Mitul nu este nicidecum depășit de logos. Nu există nici o graniță fixă între acestea două; „mitul însuși este un fragment cu multe carate al logosului." Prin faptul că ia realitatea în joacă, el este „manifestarea unei depășiri, câștigarea unei distanțe, o estompare a seriozității crude." Și aceasta deoarece omul se apără în mit de „absolutismul realității" și dobândește în locul acesteia o lume, un „orizont" drept „chintesență a direcțiilor în care sunt orientate anticipările și explorarea posibilităților". „Mitul îl lasă pe om să trăiască prin aceea că depotențează supremația excesivă", fără a mijloci certitudinea că „supremația realității" ar fi „transformată în supremația subiectului". De aceea, îi rămâne omului să se aplece în continuare asupra mitului. Prin aceasta, li se sustrage puterilor care stăpânesc lumea „bunul plac pur", prin „codificarea competențelor", „separarea puterilor" sau „jurisdicționarea relațiilor" dintre zei și oameni. Blumenberg este sceptic față de pretenția iluminismului de fi depășit definitiv sau de a fi învins deja lipsa de rațiune și prejudecățile.[48] Îndoiala carteziană de la începutul epocii moderne și-a asumat un risc „pentru a-l scoate pe autorul ei din lume o dată pentru totdeauna." Dar „aceasta nu avea sorți de izbândă, și astfel epoca modernă a ajuns pe făgașul ei: pe jumătate sigură că va putea reuși totul prin știință, pe jumătate nesigură că a fost în cele din urmă victima unei foarte mari înșelăciuni."[49] Reîntoarcerea mitului vorbește împotriva exuberanței raționalității. Mitul dă dovadă de „neorânduială îmblânzită, de dominație

purificată. Experiența istorică pare a vorbi împotriva oricărei indiferențe a moderației atinse și care rămâne încă de atins. Noi am învățat să privim cu suspiciune 'depășirile' de orice fel, mai ales de când există presupunerea sau bănuiala unor latențe. Cunoaștem regresii la stări arhetipale, la primitivisme, la barbarisme, la brutalisme, la atavisme. Trebuie atunci excluse prăbușirile?" Rațiunea devine îndoielnică atunci când ridică pretenția unei întemeieri ultime, când enunță „opoziția ultimă față de tot ce-a fost înainte"; și aceasta deoarece „raționalitatea este oricând doritoare de distrugere atunci când nu recunoaște raționalitatea neîntemeiatului." Limitarea propriei vieți îți interzice deja „luxul nelimitat al întemeierii", care oricum nu poate fi delegat unei alte rațiuni. De aceea poate fi „rațional să nu fi rațional până la ultima consecință."

Prin acestea, Blumenberg nu vrea să afirme că mitul ar trebui să ia locul rațiunii și științei și încrederea în epoca modernă sa fie înlocuită prin resuscitarea fondurilor străvechi ale istoriei spiritului. „Pentru că istoria este...și un proces al optimizării." „Numai un mod de apreciere care intenționat a devenit incapabil de o retrospectivă generală și istorică poate tăgădui că a existat și există un progres obiectiv." Dar în condițiile unei accelerări crescânde a schimbărilor istorice este chiar necesară o „selecție pe termen lung a constantelor" pentru „acceptarea parțială a riscurilor generate de «testarea și alegerea, prin eliminarea erorilor, a celei mai bune variante»". Și nu mai poate fi considerat un argument plauzibil acela potrivit căruia "ceva nu mai poate fi acceptat deoarece a fost acceptat prea multă vreme fără a fi fost probat". La fel ca pentru Hermann Lübbe, și pentru Blumenberg este valabilă regula: „Greutatea demonstrării cade mereu asupra aceluia care se opune reglementărilor date împreună cu aceasta..., care solicită reluarea procedeului."[50]

Blumenberg povestește istoria mitului lui Prometeu și cea a reinterpretării și interpretării moderne a acestuia, pentru a ilustra în mod exemplar relația zeilor față de oameni, cu ajutorul acestui „mit fundamental" în care nimic nu rămâne „nespus", fiind de aceea „radical": Prometeu le fură zeilor focul și îl dă oamenilor, care învață de acum să se întrețină singuri. El își atrage prin aceasta mânia lui Zeus, se dovedește însă, ca „prizonier și torturat", lipsit de remușcări, drept „cel mai puternic", deoarece sacrilegiul său rămâne ireversibil. În timp ce Zeus a vrut să distrugă oamenii, Prometeu îi face „abia ...oameni", îi face creatorii culturii. „Mitologemul prometeic este reprezentarea pură a repartizării arhaice a puterii". Șirul variațiunilor sale se întinde până la Franz Kafka și André Gide, care-l duc la capăt, dorind să încheie

astfel istoria receptării sale, nereușind însă acest lucru datorită „metaforei mitului". Astfel se arată că orice „pretinsă împlinire care pune capăt unui mit" trebuie să prezinte un ultim mit, deci producția de mituri nu poate fi oprită. Astfel, epoca modernă nu a mai inventat "zei și aproape deloc alegorii", instituind însă în locul lor „titluri extrem de abstracte" cum ar fi „eul, lumea, istoria, inconștientul, ființa", sau mituri noi, cum ar fi „migrația sufletelor a lui Schopenhauer, veșnica reîntoarcere a aceluiași a lui Nietzsche, proiectul total despre Dumnezeu în devenire al lui Scheler și istoria ființei a lui Heidegger." Ei sunt „mitici tocmai prin faptul că ei... nu oferă în fond răspunsuri la întrebări, se comportă însă de parcă nu ar mai fi nimic de întrebat." De aceea, Blumenberg concluzionează: „Nu există nici un sfârșit al mitului, deși există mereu actul estetic autoritar al încheierii mitului." Evident, Blumenberg nu este interesat doar de sfârșitul sau perpetuarea mitului, ci tot atât de mult de evidențierea unei condiții umane fundamentale. Pentru că dacă în mit nu rămâne nimic nespus, se pune întrebarea: „Ce ar mai fi posibil după aceasta?" sau „De ce lumea ar trebui să existe în continuare dacă nu mai este nimic de întrebat?" Răspunsul lui Blumenberg nu poate fi, evident, decât o nouă întrebare: „Ce te faci dacă totuși mai este ceva de spus?"[51]

Interpretarea raporturilor existenței umane și problema teodiceei

Faptul că în extinsele sale interpretări istorice Blumenberg vizează în repetate rânduri scoaterea la iveală a condițiilor de viață și existență ale ființei umane este ilustrat mai ales de articolele și reflecțiile sale mai scurte în care preia și actualizează istorii, parabole, fabule și anecdote, chestionează metaforele în privința valorii lor informative, conferă semnificații unor relatări aparent secundare din istorie și, în măsura în care exprimă ceea ce rămăsese ascuns și nespus, regândește ceea ce a fost moștenit prin tradiție. Astfel, el examinează metaforica „temeiului", „temeliei", „temeiniciei", „fundamentului" etc. în teoria și limbajul cotidian, pentru a arăta că aceste metafore trimit, în „plasticitatea lor aproapiată de viață" și în „conținutul lor saturat de imaginație", la o necesitate de netăgăduit a omului de a găsi un sprijin sigur în recunoaștere și acțiune, chiar dacă mai apoi „nu s-a ajuns niciodată la o executare metaforică a construcției". Invers, metaforele despre „vaporul care se clatină" și „naufragiu" ne prezintă experiențele limită ale eșuării, dar numai ca „atingere, nu ca depășire a limitei" eșuării; pentru că dacă n-ar fi

existat salvare din naufragiu, atunci această experiență n-ar fi putut fi transmisă. În mod asemănător, o formulă simplă a vieții cum ar fi „totul își are prețul său" capătă o „aprobare secretă, ascunsă, mincinoasă", pentru că prin ea viața este legitimată „din sine însăși", pentru că, cel puțin ca surogat, par a oferi consolare într-o perioadă în care totul este expus bănuielii nonsensului. Căci „omul este o ființă care are nevoie de consolare", tocmai pentru că împlinirea completă și deplină trebuie să-i rămână interzisă, pentru că dobândirea adevărului cuprinzător și ultim este de neatins, ea este "moartă ... în calitatea ei de scop suprem". Și de altfel n-ar fi deloc o veste îmbucurătoare să poți oferi despre toate semnificația și valoarea exactă. Poate că trebuie să fim bucuroși că nu știm „ce se întâmplă cu toți și cu toate. Trebuie să poți fi mai întâi pregătit să le suporți."[52]

Deci, deși întrebarea privind sensul vieții și al lumii trebuie să rămână fără răspuns, deoarece ea este deja „un fenomen de deficiență" a „cărui terapie n-ar putea reproduce niciodată starea originară a prezenței depline și lipsite de orice întrebare a sensului"[53], căutătorii sensului n-ar trebui să se lovească doar de pura neînțelegere, de refuzul celor întrebați; altfel se provoacă „pantomima «mâniei împotriva lumii», prin care mileniul pare a se îndrepta către sfârșitul său." De aceea este bine dacă omul ca ființă simbolică își mai poate imagina o „stare de lucruri" care „să arate cel puțin *ca și cum* ar exista totuși, în lume sau pe cer, unul din acele semne care să reveleze întregul ca fiind favorabil omului – fie chiar și numai pentru a-l consola pentru ce prejudicii îi adusese acest întreg, respectiv teoria despre acesta." Omul este o ființă care nu trebuie să parcurgă „cel mai scurt drum către țintă", ci ezită în fața accesului direct către lume, poate să păstreze „distanță față de lucruri" și nu trebuie să fie înfrânt de realitate; pentru că el poate să pășească „pe căi ocolite", să formeze o „cultură" care umanizează viața și protejează de „barbarie". Atunci când știe că nu există doar *o singură* cale pe care se poate merge, ci sunt deschise multe altele, omul poate cunoaște mai mult decât strictul necesar: „Lumea își capătă sensul prin căile ocolite pe care cultura le străbate în cadrul ei." Aceasta nu înseamnă că în acest fel mai poate fi atins scopul ultim. Tocmai „ceea ce nu poate fi atins are o valoare" care, dacă ar fi epuizată, ar produce „o inerție în masă a conștiinței" și „plictis", care ar deveni iarăși „izvor de nenumărate rele". Astfel, poate fi rațional să dozăm rațiunea cu grijă, este chiar „fericirea noastră că nu știm ce este fericirea"; căci altfel nimeni n-ar atinge fericirea, „pentru că toți ar dori să aibă același lucru". E bine așadar să nu scăpăm de toate grijile, pentru că acestea „te despovărează de propria ta grijă"; altfel, nu am mai avea nici

o subiectivitate. Un subiect se îndreaptă în mod necesar către ceva din afara sa, are un obiect care i se situează opozitiv. „Paradoxul constă în faptul că existența este grijă de care te poți debarasa doar cu prețul de a nu mai fi nimic pentru care ți-ai putea face griji."[54]

Prin acestea, Blumenberg nu se îndreaptă unilateral împotriva realizărilor rațiunii și științei moderne. Stilul său propriu de gândire se caracterizează însă prin aceea că, pe lângă avantajele raționalității, scoate la iveală și efectele secundare și reversul acesteia. De aceea, atunci când, în cele din urmă, analizează alegoria peșterii a lui Platon, această „fabulă filosofică fundamentală", referitor la reușitele și neajunsurile ei, trecând apoi în revistă metaforele peșterii, ale spațiului închis, prizonieratului și neîncrederii de sine, care s-au manifestat în cele mai diverse forme în istoria filosofiei, el caută să arate că ieșirii din lumea aparentă a peșterii către lumină și către lucrurile însele îi aparține, aidoma ieșirii dintr-un refugiu, și viața acestei lumi, că iluminarea trebuie să se lovească de limite sau să dezvolte noi carcase ale adăpostului familiar. (Desigur că nu poate fi trecută cu vederea o deplasare de accent în gândirea lui Blumenberg: ambivalența dintre raționalitate și luminare este accentuată de el în ultimul timp mai puternic decât mai înainte.)

Alegoria peșterii a lui Platon are un efect familiar asupra noastră deoarece toți am pășit la început din întuneric (pântecul mamei) la lumină, trecând și filogenetic din spațiul închis (peșteră, junglă) într-un spațiu deschis. Trauma nașterii amintește de această separare timpurie; omul preistoriei se întorcea adeseori în căminul sigur al peșterii. O părăsire a peșterii este deci inevitabilă (ca vânător, omul își găsește mijloacele de trai doar în afara acesteia), dar ea rămâne un permanent loc de refugiu. De asemenea, cei care rămâneau în peșteră, mai ales mamele, puteau doar în cadrul ei să creeze istorii, mituri și imagini care funcționau ca „surplus" al simplei conservări a existenței, ca „o compensație" la aceasta: „Fără spațiul protector al peșterii și puterea mamelor din peșteră ar fi de neconceput nașterea figurilor cultural-tipice în istoria omenirii." „Ascunderea în peșteră și ieșirea din peșteră" se comportă complementar una față de cealaltă. Dacă acceptăm că doar în cadrul peșterii se poate naște cultura, n-ar fi deloc de dorit o părăsire definitivă a acesteia. Luminarea, trecerea către realitate și lumină atrag cu necesitate după sine acel „Nu prea multă lumină"!; în favoarea acestui lucru vorbește și construcția noilor încăperi protectoare (spații sfinte, lăcașuri de cult, temple, orașe chiar, a căror „anticipație" comună a fost peștera). Și nu în ultimul rând, s-au creat chiar

teorii ale unor noi „cochilii așezate în spatele mersului istoric de melc", în a căror „îngrăditură", ba chiar „cuib" îți poți găsi un cămin confortabil.[55]

Încercarea lui Platon, de a oferi un instrument prin care oamenii neluminați, legați de lumea umbrelor peșterii ar putea fi eliberați și ridicați la cunoașterea a ceea ce este cu adevărat, nu reușește din mai multe motive: cel care trebuie să părăsească cu succes lumea peșterii trebuie să aibă deja o imagine despre o lume mai bună din afară, lumea realității. Eliberatorul va fi ucis de cei rămași în urmă, pentru că aceștia nu-l cred și nu-l pot recunoaște ca pe eliberatorul lor (o anticipare a morții lui Socrate și a incorigibilității atenienilor). În final, dilema oricărui iluminist constă în faptul că este nevoit să fie ceea ce de fapt nu are voie să fie: tutorele intelectual al celor care trebuie instruiți, „deținătorul puterii" peste cei ce trebuie să vadă cu ochii lor, dar care, ca prizonieri în lumea lor, nu pot face acest lucru. Platon trebuie astfel să instituie în stat dominația filosofilor virtuoși, pentru că altfel ei ar eșua în mijlocirea adevărului. Deoarece nu există nici o „predispoziție clară pentru filosofie", adică după cuvintele lui Platon nici o dorință naturală către cunoașterea filosofică, nici o „nesatisfacție referitoare la umbra" din peșteră, „argumentul circular al lui Platon iese aici limpede la iveală: cel care va putea să devină filosof trebuie să fi fost deja filosof". De asemenea, construcția ideală a statului din *Republica* este făcută „inutilă" prin mitul final, acela al repartizării sorților vieții cetățenilor individuali.[56]

Încercarea lui Platon de a-i face pe oameni să se îndrepte către singura cunoaștere adevărată trebuie să eșueze și pentru că eliberatorul, care se întoarce în peșteră pentru a-i convinge pe cei de acolo de cele văzute în afara ei, nu-i poate convinge într-adevăr pe cei rămași, pentru că ei nu înțeleg ce înseamnă „viața în peșteră", ci se mulțumesc complet cu lumea peșterii lor: „cel ce s-a întors a venit cu mâinile goale" – prin aceasta este „predeterminată" problema oricărui platonician în istorie. În plus, posibilitățile de cunoaștere din peșteră sunt subevaluate de Platon: cercetarea lumii umbrelor realizează mai mult decât i se recunoaște, așa cum arată mai ales știința modernă. Aceasta se mulțumește cu fenomenele, știe că se poate baza într-o oarecare măsură pe ele și renunță astfel la ceea ce există în cel mai înalt grad. „Pentru că ceea ce reușește să realizeze teoria științifică a epocii moderne este, pe lângă identificarea fenomenelor, constatarea regularității lor, a raporturilor lor și prin aceasta prezicerea apariției lor într-un moment oarecare. Despre 'esența' obiectelor ei nu știe nimic și consideră că acesta e prețul potrivit pentru siguranța a ceea ce știe." I se poate pune capăt „discriminării umbrelor", deoarece peștera se dovedește a fi „lumea vieții", o „lume

capabilă de apărare", față de care interogarea socratică trebuie să rămână inutilă. Astfel, nici în istorie nu ducem lipsă de încercări de a găsi adevărul prin întoarcere în peșteră: mai cu seamă în epoca modernă, spațiul absolut, „impulsul către deschis, către peisaj" este compensat mereu printr-o retragere în „spații închise", bunăoară prin „concentrarea subiectului asupra sieși și asupra lumii sale" sau crearea de lumi noi, izolate unele față de celelalte, cum ar fi insulele utopice. Astfel, potențialul de acțiune al mitului peșterii se întinde până la „alegoria originară a epocii moderne, rătăcirea lui Descartes în pădure", până la vizuina kierkegaardiană a reflexiei infinite, peștera nietzscheeană a lui Zarathustra și până la Wittgenstein, a cărui gândire este străbătută de imaginea înlănțuirii în chingile limbii. „Filosofia epocii moderne este până și acolo unde pare a trata triumful spiritului uman în mare măsură o descriere a prizonieratului." Astfel, alegoria peșterii a lui Platon nu ne mai poate provoca să întreprindem paideia eliberării definitive. O filosofie care trebuie să-și refuze „împlinirea" devine mai degrabă „artă a resemnării" și a „renunțării la lume", „pentru a scăpa de bătăliile de proporții". Dar totodată ar trebui să continuie să vorbească despre ceea „ce nu-ți mai poți permite – de exemplu: exuberanța de a te gândi la existența supremă, deoarece și dacă nu poți s-o aduci în configurația condițiilor autoconservării."

Abia popasul în locul sigur al peșterii permite ieșirea din ea: „Omenirea n-a putut rămâne în peșteri, dar nici n-a putut 'recunoaște' că acest lucru i-ar fi fost fatal." Aceasta mai înseamnă: „Locuitorii peșterilor nu mai trebuie să fie pui de peșteră și nici prizonieri ai peșterilor", nu în ultimul rând pentru că instituțiile le oferă pe de-o parte „siguranță și stabilitate", pe de altă parte „efecte de trezire a unor promisiuni încă nesigure".[57]

Așa cum cercetările lui Blumenberg referitoare la înțelegerea epocii moderne, a mitului și a metaforei peșterii oferă și o determinare a locului omului în lume, tot astfel implică ele, la început doar sporadic, mai târziu explicit, și o reflecție privind raportul omului și a lumii față de Dumnezeu drept creator și conducător al ei. Problema referitoare la originea răului din lume[58] – larg discutată în epoca modernă sub numele de teodicee – capătă la Blumenberg o nouă cotitură și strălucire. Pe de-o parte, Dumnezeu pare a avea nevoie de lume ca opusul său: pentru că nici „subiectul absolut nu-și poate suporta lipsa de griji", Dumnezeu trebuie măcar din „iubire proprie să-și caute împlinirea intențională" în creație, astfel încât aceasta se dovedește tocmai o „compensare a lipsei divine de evidență".[59] Astfel, creația lumii înseamnă că Dumnezeu nu-și era sieși suficient: „Prin lume, puterea totală

se joacă cu sine însăşi." Pe de altă parte, Dumnezeu trebuie de acum să poarte răspunderea pentru faptul că „şi-a permis finitatea"[60], mai ales pentru că nici creaţia nu s-a dovedit a fi atât de perfectă cum ne-am fi aşteptat din partea atotputerniciei divine, ea necesitând tocmai mântuirea: „Cu cât mai urgentă mântuirea, cu atât mai îndoielnică calitatea creaţiei."[61]

Creştinismul n-a rezolvat însă niciodată conflictul fundamental dintre „doctrina creaţiei şi dogma mântuirii"[62]; de aceea, încercarea de rezolvare a acestei probleme de către gnoză, prin discursul despre un Dumnezeu bun şi unul rău care se află în conflict unul cu celălalt, ar avea şanse de plauzibilitate. Într-o formă derivată, acest dualism gnostic nu şi-a pierdut niciodată definitiv „forţa explicativă": faptul că Dumnezeu trebuie să se teamă de „puterea proprie şi de răzvrătirea omului", folosind împotriva ei „organizaţiile de mântuire" formează motivul fundamental al „«teologiei» lui Blumenberg..., în măsura în care îşi merită acest nume", o teologie care se vede aşezată perfect în „buna societate a ereticilor".[63] Imperfecţiunea lumii contrazice atotputernicia lui Dumnezeu; Dumnezeu a „eşuat" în creaţie, a „greşit prin lume intenţia demnă de divinitate." De ce altfel ar avea nevoie de ameliorări prin mântuire; de ce Dumnezeu poate fi atât de profund jignit de păcatul omului încât a putut fi împăcat doar prin jertfa fiului său? Evident, Dumnezeu s-a implicat în lume, „n-a ştiut ce face atunci când a creat lumea." Astfel, el îi refuză omului înţelegerea planurilor sale de mântuire (în care şi diavolul îşi are locul), aşa cum nici în rai nu a vrut să se lase înţeles, atunci când i-a interzis omului accesul la pomul cunoaşterii. De aceea, nici mântuirea prin Mesia nu a avut voie să aducă „cotitura spectaculoasă a mântuirii", nu i s-a permis să reînnoiască totul fundamental, pentru că ar fi discreditat prea evident opera creaţiei.[64] Blumenberg nu poate scăpa de impresia că Dumnezeu însuşi „a devenit o dată cu creaţia primul ispititor şi creator de neorânduială", că diavolul este "indispensabil" în economia mântuirii divine pentru că prestează un „serviciu nepreţuit pentru despovărarea" creatorului şi în plus a omului, pentru că lui i se pune în cârcă responsabilitatea răului iar el „îl lasă pe om să se suporte în răutatea lui."[65] Şi Blumenberg riscă încă o „escaladare" a conceptului de Dumnezeu: dacă Dumnezeu ar fi eşuat, nu ar fi trebuit atunci să moară şi, aşa cum susţinea consecvent Nietzsche, „să-i facă loc supraomului"? Pentru că „doar unul" putea să poarte „competenţa pentru lume ca întreg şi a tuturor destinelor ei", cu condiţia ca mitul cu deplasarea vinei pe mulţi umeri dumnezeieşti să se fi pierdut. Dar dacă şi acest supraom trebuie să moară „într-o bună zi a evoluţiei lumii" sau poate deja este în curs, pentru că nici el „nu se poate debarasa sau nu ştie să evite

vinovăția lumii", atunci nu trebuie să ne temem că locul celui care va purta răspunderea pentru vinovăția lumii va rămâne neocupat: „nu există loc vacant; istoricul *horror vacui* este atotputernic." Omul acționează, atunci când se implică în treburile lui Dumnezeu și îi transferă acestuia vinovăția lumii, și nu în ultimul rând „interesul propriu", scuza sa.[66]

Scrierile lui Blumenberg

Paradigmen zu einer Metaphorologie. În: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 6 (1960), 7-142.
Die kopernikanische Wende. Frankfurt/M. 1965.
Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt/M. 1966.
Die Genesis der kopernikanischen Welt. Frankfurt/M. 1975.
Arbeit am Mythos. Frankfurt/M. 1979.
Schiffbruch mit Zuschauer. Franffurt/M. 1979.
Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt/M. 1981.
Wirklichkeiten, in denen wir leben. Stuttgart 1981.
Lebenszeit und Weltzeit. Frankfurt/M. 1986.
Das Lachen der Thrakerin. Frankfurt/M. 1986.
Die Sorge geht über den Fluß. Frankfurt/M. 1987.
Matthäuspassion. Frankfurt/M. 1988.
Höhlenausgänge. Frankfurt/M. 1989.

Bibliografie:

În: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 44 (1990), 647-661.

Note

1 Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich/scholastischen Ontologie. Diss. masch. Kiel 1947.
2 Ibid., 4 ș.u., 88.
3 Die Ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phäenomenologie Husserls. Habil.-Schrift masch. Kiel, 1950
4 Ibid., 7, 21, 30, 35, 91 ș.u., 95, 99, 102, 141, 149, 185, 189, 194, 199, 204, 210.
5 Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phäenomenologie. În: Filosofia, Bd. 14 (1963), 855-883; The Life-World and the Concept of Reality. În: Life-World and Conciousness. Essays for Aron Gurwitch, ed. by L. E. Embree. Evantson 1972, 425-444
6 Eschatologische Ironie. Über die Romane Evelyn Waughs. În: Hochland, Bd. 46 (1953/54), 241-251; Die Peripatie des Mannes. Über das Werk Ernest Hemingways. În: ibid., Bd. 48 (1955/56), 220-233; Rose und Feuer. Lyrik, Kritik und Drama T. S. Eliots. În: ibid., Bd. 49, (1956/57), 109-126; Mythos und Ethos Amerikas im Werk William Faulkners. În: ibid., Bd. 50, (1957/58), 234-250.

7 Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal. În: Philosophisches Jahrbuch, Bd. 56/57 (1946/47), 413-430; Kant und die Frage nachdem „gnädigen Gott". În: Studium Generale, Bd. 7 (1954), 554-570.
8 Epochenschwelle und Rezeption. În: Philosophische Rundschau, Bd. 6 (1958), 94-120; Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. În: Studium Generale, Bd. 12 (1959), 485-497; Pseudoplatonismen in der Naturwissenschaft der frühen Neuzeit. În: Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1971, Nr. 1, Mainz 1971, de asemenea în: Le Néoplatonisme. Colloque Royaumont, 9-13 Juin 1969.Paris 1971, 447-471.
9 Augustins Anteil an der Geschichte der teoretischen Neugierde. În: Revue des Études Augustiniennes, Bd. 7, (1961), 35-70, citat 35; Die Vorbereitung der Aufklärung als Rechtfertigung der teoretischen Neugierde. În: Europäische Aufklärung. Herbert Dieckmann zum 60. Geburtstag. Ed. de H. Friedrich şi F. Schalk. München 1967, 23-45, de asemenea în: Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt/M. 1966, 380-404.
10 Paradigmen zu einer Metaphorologie. În: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 6 (1960), 7-142, citat 9, 20.
11 Beobachtungen an Metaphern. În: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 15 (1971), 161-214, citat 171.
12 Licht als Metapher der Wahrheit. În: Studium Generale, Bd. 10 (1957), 432-447), citat 447.
13 Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode. În: Studium Generale, Bd. 5 (1952), 133-142, citat 141.
14 Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem. În: Studium Generale, Bd. 4 (1951), 461-467, citat 467.
15 Technik und Wahrheit. În: Acte de XI ème Congrès International de Philosophie Bruxelles, 20-26 août 1953, vol. II: Épistémologie. Amsterdam/Louvain 1953, 113-120, citat 120.
16 Ist eine philosophische Ethik möglich? În: Studium Generale, Bd. 6 (1953), 174-184, citat 184.
17 Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie. (Nota 5), de asemenea în: Wirklichkeiten, in denen wir leben. Stuttgart 1981, 7-54, citat 20, 29, 32, 37, 42, 51.
18 „Nachahmung der Natur". Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen. În: Studium Generale, Bd. 10 (1957), 266-283, de asemenea în: Wirklichkeiten..., loc. cit., 55-103, citat 79, 92, 93.
19 Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans. În: Nachahmung und Illusion.Kolloquium Gießen 1963. Ed. H. R. Jauß (Poetik und Hermeneutik I). München 1964, 9-27, citat 21, 29. Astfel, romanul devine posibil abia prin intermediul unui concept antic şi medieval al realităţii modificat, căruia îi

corespunde „realizarea unui context consistent în sine", care nu presupune onestitatea realității, ci care se realizează sucesiv și niciodată definitiv (ibid, 12); cf. Wirklichkeitsbegriff... (Nota 46), 36 și: Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff. În: Zum Wirklichkeitsbegriff. Abhandlungen von Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Jg. 1973, Nr. 4 Mainz 1974, 3-10.

20 Sokrates und das „objet ambigu". Paul Valérys Auseinandersetzung mit der Tradition der Ontologie des äestetischen Gegenstandes. În: Epimeleia (Festschrift für H. Kuhn). Ed. de F. Wiedmann. München 1964, 285-323, citat 322; Die essentiele Vieldeutigkeit des äesthetischen Gegenstandes. În: Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag. Berlin 1966, 174-179.
În ciuda deosebirii față de artă, banii reprezintă o formă de deschidere a unei multitudini de posibilități; ei reprezintă „recuperarea realității înșelătoare prin intermediul indecisului simplei posibilități". Geld oder Leben. Eine metaphorische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels. În: Äesthetik und die Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel. Ed. de H. Böhringer și K. Gründer. Franfurt/M. 1975, 121-134, cit 132.

21 Cf. Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt/M. 1981, 11; Wirklichkeiten...(Nota 17), 167; Der Prozeß der theoretischen Neugierde. Frankfurt/M. 1973, 8.

22 Paradigma, gramatisch. În: Wirklichkeiten... (Nota 17), 157-162, 161.

23 Sprachsituation und immanente Poetik. În: Immanente Äesthetik – äesthetische Reflexion Lyrik als Paradigma der Moderne. Ed. W. Iser (Poetik und Hermeneutik II). München 1966, 145-155, de asemenea în: Wirklichkeiten...(Nota 17), 137-156, citat 143, 145, 147, 152.

24 Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik. În: Il Verri, Bd. 35/6 (1971), 49-72, de asemenea în Wirklichkeiten...(Nota 17), 104-136, citat 113, 116, 122, 134.

25 Cu privire la puncte de trecere și treceri de la o epocă la alta cf.: Unernst als geschichtliche Qualität. În: Das Komische., ed. W. Preisendanz și R. Warning (Poetik und Hermeneutik VII). München 1976, 441-444.

26 Selbserhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der Neuzeitlichen Rationalität. În: Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Abhandlungen der geistes/ und sozialwissenschaftlichen Klasse, 1969, Nr. 11 Mainz, 1970, 39 ș.u., citat 9.

27 Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche. În: Das Problem der Ordnung. Sechster deutscher Kongreß für Philosophie. München 1960, ed. de H. Kuhn și F. Wiedmann. Meisenheim am Glan 1962, 37-57, citat 39, 51, 56.

28 Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt/M. 1966, 35, 39, 42, 78, 94, 50, 90. Părțile I și II reelaborate și lărgite: Säkularisierung und Selbstbehauptung. Frankfurt/M. 1974. Cu privire la conceptul de „schimbare" cf: Genesis... (Nota

34), 596; Wirklichkeiten... (Nota 17), 129; Das Lachen der Thrakerin (Nota 42), 42 ş.u.; Höhlenausgänge (Nota 55), 183; Cu privire la „Teodicee" cf. Das dritte Höhlengleichnis. În: Filosofia N. S. Bd. 11 (1960), 705-722, 713; Arbeit am Mythos (Nota 47), 39.

29 Die Legitimität der Neuzeit (1966), 153, 163, 167, 169, 178, 192.

30 Ibid., Partea a 3-a, 359, 431. Reelaborată: Der Prozeß der teoretischen Neugierde. Frankfurt/M. 1973.

31 Ibid., Partea a 4-a; reelaborată: Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner. Frankfurt/M. 1976, 20, 31; cu privire la Bruno cf. Einleitung zu: G. Bruno: Das Aschermittwochsmahl. Trad. de F. Fellman. Franfurt/M. 1969, 7-51 şi: Genesis (Nota 34), 416 ş.u.

32 G. Galilei: Siderius Nuncius. Nachricht von neuen Stemen. Ed. de H. Blumenberg. Frankfurt/M. 1966, 5-73, citat 18, 46, 72.

33 Die kopemikanische Wende. Frankfurt/M. 1965, 9, 11, 123, 126, 163; Paradigmen... (Nota 10), 108.

34 Die Genesis der kopemikanischen Welt. Frankfurt/M. 1978, 17, 36, 48, 51, 53, 88, 108, 130.

35 Ibid., 722, 792-794.

36 Ibid., 506, 566, 600.

37 Lebenszeit und Weltzeit. Frankfurt/M. 1986, 78, 73, 83, 75, 87.

38 Ibid., 116, 198, 216, 239, 242, 260, 263, 306, 311. Conceptul de „lume a vieții" ca termen contrar al reflecției nu este încă clarificat: nu se poate întreba cu privire la acest concept fără a-l abandona deja, adică fără a trebui să renunți în întrebare la ignoranță. Acest concept este, de asemenea, o metaforă absolută; ibidem., 54, 59.

39 Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt/M. 1981, 409, 12, 10, 16.

40 Ibid., 9; Wirklichkeiten... (Nota 17), 164; Lebenszeit... (Nota 37), 85.

41 Wirklichkeiten... (Nota17), 170.

42 Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie. Frankfurt/M. 1987, 9, 12, 2, 45.

43 Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma eines Daseinsmetapher. Frankfurt/M. 1979, 9, 12, 28, 70, 74.

44 Ibid., 78, 80, 87, 89; cf. Die Genesis... (Nota 34), 97: „Metafora conservă sau restaurează contextul motivațional al lumii vieții, în care își găsește izvorul un interes teoretic".

45 Paradigmen... (Nota 10), 84.

46 Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos. În: Terror und Spiel. Probleme der Mytherezeption. Ed. M. Fuhrmann (Poetik und Hermeneutik IV). München 1971, 12, 17, 23, 34, 57; cf. Lebenszeit... (Nota 37), 85.

47 Arbeit und Mythos. Frankfurt/M. 1979, 77, 125, 131, 127, 103-105, 303; cu privire la „însemnătate" cf.: Wirklichkeitsbegriff, loc. cit., 35.

48 Ibid., 18, 23, 13, 15, 32, 38, 40, 49, 132, 186.

49 Die geht über den Fluß. Frankfurt/M. 1987, 204.
50 Arbeit am Mythos, loc. cit., 61, 189, 180, 183; Blumenberg nu face un secret din scepticismul său față de o filosofie a istoriei optimistă în progres; cf. Wirklichkeiten... (Nota 17), 111.
51 Ibid., 193, 331, 338, 681, 319, 685, 689; cf. 129, 294.
52 Die Sorge geht über den Fluß. Frankfurt/M. 1987, 97, 104, 124, 133, 153, 156, 29, 73, 80; cu privire la modestia pretenției de adevăr cf.: Arbeit am Mythos, loc. cit., 256.
53 Lebenszeit und Weltzeit (Nota 37), 85.
54 Die Sorge..., loc. cit., 59, 61, 183, 156, 18, 22, 137, 82, 109, 215, 217, 220.
55 Höhlenausgänge. Frankfurt/M. 1989, 190, 25, 21,29, 32, 41, 53, 55, 77, 61.
56 Ibid., 89, 144, 149, 130, 137, 180.
57 Ibid., 707, 162, 154, 167, 303, 423, 450, 517, 593, 613, 775, 791, 794, 804, 800, 809, 812, 816; cu privire la conceptul de filosofie cf. ibidem 22: „Filosofia este chintesența asertiunilor nedemonstrabile și de nerespins, care sunt alese după capacitatea lor de a oferi rezultate." 23: „Poeții nu dovedesc nimic. Din acets punct de vedere se aseamănă cu filosofii, deși condițiile lor pentru această alegere nu sunt chiar atât de riguroase: acolo unde înțelegerea nu își este suficientă, întotdeauna este de ajuns plăcerea." 131: „Filosofia nu este o garanție a fericirii vieții."
58 Cf. Die Sorge... (Nota 54), 142: „Teodiceea este o parte a străduinței mai mari și mai cuprinzătoare a gândirii de a face capabilă lumea de autoconservare."
59 Matthäuspassion. Frankfurt/M. 1988, 126; cf. Arbeit am Mythos (Nota 47), 238: „Lumea și omul sunt dezvoltarea metodei în care este implicat Dumnezeu însuși."
60 Matthäuspassion, loc. cit., 11.
61 Die Lesbarkeit der Welt (Nota 39), 34.
62 Die Genesis... (34), 329; cf. 440; Das Lachen der Thrakerin (42), 145.
63 Matthäuspassion, loc. cit., 20, 29.
64 Ibidem., 13-15, 19, 23, 94, 273, 292.
65 Sollte der Teufel erlöst werden? În: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 27.12.1989, S. N 3.
66 Matthäuspassion, loc. cit., 305-308.

TEORIA CRITICĂ

Filosofii Școlii de la Frankfurt și cercul lor

Günter Figal

Evoluția Școlii de la Frankfurt

Școlile filosofice sunt arareori planificate ca atare. Ele există la un moment dat, și aceasta deoarece deseori sunt numite astfel de cei aflați în afara lor. Din această perspectivă, școlile filosofice sunt invenții care ne ajută să obținem o claritate sporită a înțelegerii istoriei. Atunci când membrii unei școli filosofice încă mai trăiesc în momentul recunoașterii oficiale a școlii respective, ei reacționează uneori cu surprindere: lor nu le-ar fi venit ideea că munca lor ar putea apărea ca parte a unei formațiuni închegate, chiar dacă această muncă se înrudește în anumite privințe cu cea a colegilor, profesorilor sau elevilor lor. Atunci însă când se vorbește de „Școala de la Frankfurt" și de „Teoria critică" pe care o reprezintă, nu trebuie să ne temem că avem de-a face doar cu o invenție de tipul istoriei filosofiei, ci dimpotrivă: Școala de la Frankfurt merită, înaintea tuturor grupărilor și curentelor filosofice din Germania secolului XX, să fie denumită școală. Ca atare, ea a fost cunoscută, cel puțin pentru un timp, nu doar în cercurile de specialitate, ci și publicului mai larg. La sfârșitul anilor '60, deci în perioada mișcărilor studențești, nu prea mai exista nici un cititor al jurnalelor mai importante, căruia numele Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse și Jürgen Habermas să nu-i fi fost familiare. În cazul lui Habermas, acest lucru a rămas neschimbat până astăzi, nu în ultimul rând datorită activității sale publicistice. Foarte vag formulat, numele Școlii de la Frankfurt trimite către o gândire care poartă amprenta lui Karl Marx, fără a fi totuși dogmatic marxistă. El trimite, mai exact spus, către o filosofie care își ia ca temă raporturile sociale ale contemporaneității, ținând seama totodată de propria condiționare socială. Această analiză a raporturilor sociale dorește să depășească forme ale gândirii în care societatea, așa cum este ea, este doar stabilizată; ea dorește, ca „teorie critică" a puterii și dominației, să fie o cale posibilă spre emanciparea existentului și să fie astfel practică. Prin aceasta se distanțează explicit de un tip de teorie filosofic, care – fie potrivit cu felul

în care se înțelege singură, fie potrivit diagnosticului teoriei critice – nu împărtășește aceste premise.

Dar oricare ar fi formele prin care manifestările individuale ale acestui program se diferențiază între ele, caracterul de școală pare a fi motivat deja prin faptul că membrii ei dispuneau, prin *Institutul de cercetări sociale*, de un loc propriu de cercetare. Perspectivele de lucru ale acestui institut au fost schițate printr-un program elaborat pentru prima dată de Horkheimer în conferința *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung* (Situația actuală a filosofiei sociale și sarcinile unui institut pentru cercetări sociale, 1931)[1], reluat mai târziu în multiple variațiuni. Institutul și-a putut publica rezultatele activității într-o revistă proprie, în *Zeitschrift für soziale Forschung* (Revista pentru cercetări sociale) (1932-1939), în *Studies in Philosophy of Social Science* (Studii de filosofia științelor sociale) (1940-1941) și mai târziu în *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* (Contribuții frankfurteze la sociologie) (1955-1971). Toate acestea însă nu trebuie să inducă în eroare și să creeze impresia că filosofia Școlii de la Frankfurt ar fi fost doar realizarea programului lui Horkheimer. Astfel, concepția filosofică a lui Horkheimer și Adorno a fost influențată după 1940 în chip esențial de către Walter Benjamin, care devenise chiar, din 1937, colaborator oficial al institutului, dar care n-a făcut parte niciodată din cercul restrâns din jurul lui Horkheimer, în timp ce lucrările lui Erich Fromm și Leo Löwenthal, amândoi membri ai Institutului, au rămas nesemnificative pentru această concepție filosofică. Lucrările lui Benjamin și Adorno sunt, la rândul lor, comparabile în multe puncte cu filosofia lui Ernst Bloch, care oficial n-a întreținut niciodată contacte cu Institutul pentru cercetări sociale[2]. Același lucru este valabil pentru Karl-Otto Apel, ale cărui începuturi filosofice prezintă o serie de asemănări cu cele ale lui Habermas. Astfel, ceea ce se numește Școala de la Frankfurt este determinat mai degrabă de o împletire de asemănări de familie care pot fi descrise doar atunci când nu uiți să ții seama și de o rudă îndepărtată și nedorită ca Ernst Bloch, cât și de variațiile ideatice ale lui Apel, care se regăsesc într-o modalitate asemănătoare și la Habermas. De aceea istoria Institutului pentru cercetări sociale nu este mai mult decât un fir conducător care poate fi utilizat pentru a nu te pierde în labirintul concepțiilor filosofice individuale. Toate aceste concepții sunt desigur nișe și coridoare ale aceluiași labirint, și numai pentru că lucrurile stau astfel se poate vorbi în genere despre Școala de la Frankfurt și despre Teoria critică reprezentată de aceasta.

Înființarea Institutului de cercetări sociale de la Frankfurt a fost posibilă printr-o donație a lui Felix Weil, fiul unuiîntreprinzător. Acesta a fost fascinat în timpul studiilor sale de economie de ideile marxismului, fără a deveni însă un partizan al Partidului Comunist German. Interesul său se îndrepta mai degrabă către o teorie marxistă independentă de linia de partid; deoarece o astfel de teorie era ca și inexistentă în universități, ea trebuia să-și găsească locul într-un institut independent. Institutul de cercetări sociale a fost înființat deja în 1923; caracterul său specific pentru următorii ani l-a dobândit însă abia atunci când Max Horkheimer l-a înlocuit pe primul lui director, Carl Grünberg (istoric al economiei), în 1930. Horkheimer, care a fost numit în același an profesor ordinar pentru filosofie socială la universitatea din Frankfurt, a înțeles de la bun început să asigure independența institutului prin talent organizatoric și diplomatic. A păstrat cu succes liniile fundamentale marxiste ale activității științifice, fără a prelua consecințele politice ale marxismului; a păstrat reputația științifică a institutului fără a se adapta activității științifice universitare. Preocupării lui Horkheimer i se datorează faptul că deja în 1930 s-a înființat la Geneva o filială a acestui Institut și că după emigrarea membrilor institutului în Statele Unite s-a ajuns la o colaborare fructuoasă cu Universitatea Columbia din New York, asemănătoare celei avute înainte în Germania cu Universitatea din Frankfurt.

Horkheimer, care în problemele organizatorice era sprijinit de economistul Friedrich Pollock, care-i era prieten, a fost și el, de la bun început, mai mult decât un coordonator plin de succes al diverselor proiecte științifice; membrii Institutului pentru cercetări sociale nu erau dependenți doar financiar de deciziile sale. În vreme ce lucrările institutului erau dedicate inițial cercetării interdisciplinare a corelațiilor economice, a evoluțiilor psihice în societatea capitalistă și a fenomenelor culturale caracteristice pentru această societate, în anii de după emigrarea lui Horkheimer au trecut tot mai mult în prim plan interese filosofice personale. Pentru proiectul lui Horkheimer, acela al unei „logici dialectice", majoritatea membrilor institutului s-au dovedit a nu fi partenerii adecvați de discuție. Astfel, Herbert Marcuse, care făcuse parte din Institut începând din 1932, a acceptat în 1942 un post la *Bureau of Intelligence of the Office of War Information*; psihanalistul Erich Fromm, membru al Institutului din 1930, renunțase deja din 1939 de a mai fi colaborator. Horkheimer aștepta în schimb sprijin pentru proiectul său filosofic de la Theodor W. Adorno, cu care colaborase strâns din 1941. Programul inițial al unei cercetări interdisciplinare marxiste nedogmatice a fost înlocuit de o concepție filosofic-istorică în care, mai ales prin Adorno,

au pătruns ideile esențiale ale lui Walter Benjamin. Deși institutul a urmărit și în continuare proiecte de cercetare mai ample, de pildă un studiu apărut în 1950 despre antisemitism[3], activitatea lui Horkheimer și Adorno a fost acum reprezentată prin lucrarea *Dialektik der Aufklärung* (Dialectica luminării*), redactată în comun și încheiată în 1944. Foști membrii ai institutului au reacționat ciudat la apariția acestei cărți.

Ideile centrale ale *Dialecticii luminării* au rămas hotărâtoare pentru Horkheimer și Adorno și după ce s-au reîntors în Germania. În 1949 Horkheimer a fost numit profesor ordinar, Adorno – profesor extraordinar al Universității din Frankfurt; doi ani mai târziu Institutul pentru cercetări sociale a putut fi redeschis. Întoarcerea celor doi în Germania n-a avut loc fără probleme. Astfel, Adorno îi scrisese în 1949 lui Horkheimer că „în afară de obținerea securității, extraordinar de importantă pentru producția noastră", n-ar avea la ce să se aștepte în Germania, pentru că aici gândirea ar fi „rămas uimitor de mult în urma gândirii noastre"[4]. Și aceasta apare cu atât mai uimitor cu cât singurii membri reprezentativi ai noii Școli de la Frankfurt nu prea s-au exprimat din punct de vedere filosofic. Horkheimer s-a rezumat în continuare la catedră și s-a angajat pentru început ca decan, apoi ca rector la universitate; Adorno, care în 1957 a fost numit profesor ordinar, a participat la disputele din sociologie și s-a afirmat mai ales în calitate de critic literar și muzical.[5] Abia în 1966 a apărut lucrarea *Negative Dialektik* (Dialectica negativă), abia în 1970, la un an după moartea lui Adorno, *Ästhetische Theorie* (Teoria estetică). Începând de pe la mijlocul anilor 60, imaginea Școlii de la Frankfurt poartă în mare măsură amprenta lui Jürgen Habermas, care în 1956 venise ca asistent al lui Adorno la Frankfurt, iar în 1964 a preluat catedra lui Horkheimer. În momentul actual, pe lângă Habermas, ca reprezentanți ai teoriei critice se numără filosofi ca Oskar Negt, Alfred Schmidt și Albrecht Wellmer.

---

* Opțiunea pentru traducerea termenului „Aufklärung" prin „luminare" vine din faptul că termenul „iluminism" este demonetizat prin suprasolicitarea lui ideologică. În plus, prin „luminare" este recuperată semnificația morală a eliberării de tradiție. Pentru aceste sugestii v. și M. Flonta și H.-K. Keul (coord.) - *Filosofia practică a lui Kant*, Polirom, 2000 (n.trad. - A. Apostol).



Max Horkheimer (1895-1973)
(Sursă: Die blaue Mappe)



Theodor W. Adorno (1903-1969), 1968 (Sursă: Ullstein Bilderdienst)



Walter Benjamin (1892-1940)
(Sursă: Suhrkamp Verlag)



Ernst Bloch (1885-1977), portret de Willy Geiger, 1921
(Sursă: Karola Bloch)



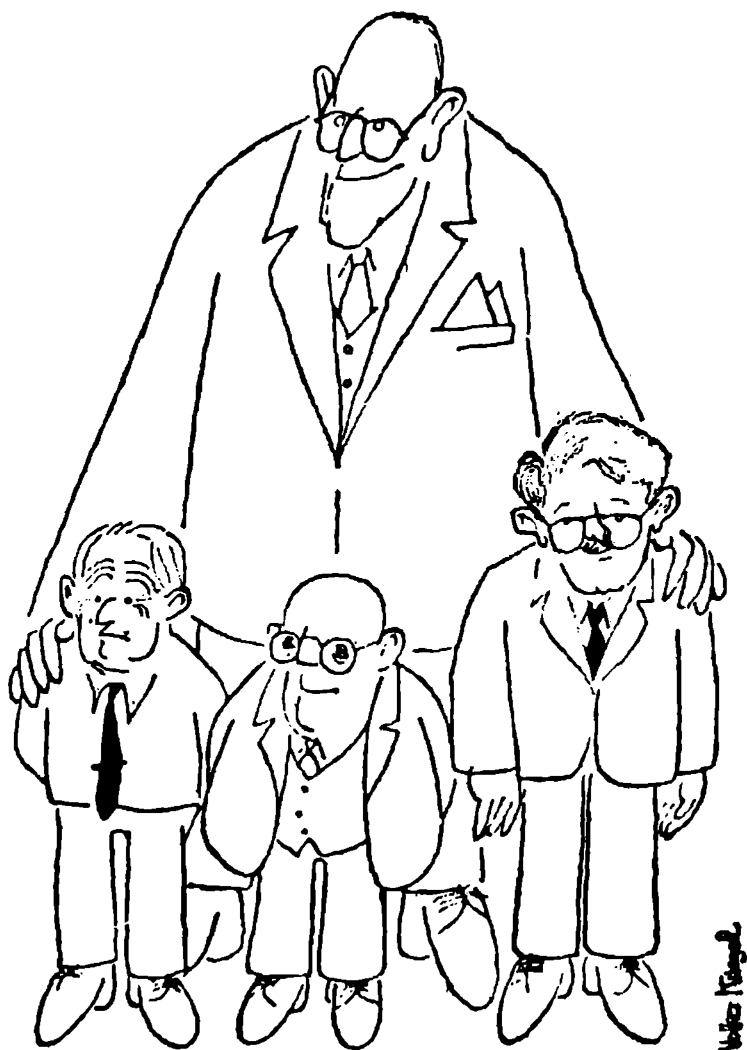
Karl-Otto Apel (n. 1922) în anii '60
(Sursă: Die blaue Mappe)



Jürgen Habermas (n. 1929)
(Sursă: Ullstein-Felicitas Timpe)



Herbert Marcuse (1898-1979)
(Sursă: Politikens Verlag)



Caricatură de Volker Kriegel, în planul doi: Max Horkheimer (de la stânga la dreapta): Marcuse, Adorno și Habermas (Sursă: Volker Kriegel)

Günter Figal

Max Horkheimer și Theodor W. Adorno

Deoarece filosofii, oricât de sociabili ar fi ei în particular, sunt în munca lor de obicei călători singuratici, e surprinzător faptul că Horkheimer și Adorno sunt de regulă citați împreună. Pentru aceasta există, în ciuda diferenței dintre stilurile lor de a gândi și a lucrărilor lor, un motiv întemeiat: Horkheimer și Adorno erau buni prieteni, au colaborat intens câțiva ani din viață și au prezentat, ca rezultat al acestei colaborări, prin *Dialectica luminării* (1947), o carte care este considerată și acum reprezentativă pentru atitudinea filosofică a amândurora; scrierile lor de mai târziu rămân tributare ideilor fundamentale ale acestei cărți. Totuși relația filosofică între Horkheimer și Adorno a fost subestimată atunci când a fost denumită doar o „colaborare". Horkheimer a fost cel care care deja în 1930 planificase, în mod programatic, o carte mare despre „logica dialectică"; Adorno a fost evident cel polivalent și productiv, care i-a deschis lui Horkheimer o perspectivă asupra felului în care trebuie concepută și scrisă această carte. Pe cât de diferită a fost contribuția lui Horkheimer și Adorno la realizarea *Dialecticii luminării,* pe atât de diferiți erau cei doi ca personalitate. Horkheimer, caracterizat printr-o înclinație bine conturată către stilul de viață al marii burghezii, avea talentul de a exercita și reprezenta puterea. Adorno în schimb era un intelectual și un artist, care, așa cum a formulat-o Jürgen Habermas, n-a fost niciodată în stare să-și însușească „strategii de imunizare și adaptare conforme cu realitatea", astfel încât „față de el se putea juca întotdeauna și fără probleme rolul «adevăratului' adult».[6] Personalitățile diferite ale lui Horkheimer și Adorno sunt la rândul lor expresii a două biografii cât se poate de diferite.

Max Horkheimer s-a născut în 1895 ca fiu al unui fabricant de textile la Zuffenhausen (Stuttgart). El a crescut într-un mediu evreiesc neortodox, dar totuși conservator. La dorința tatălui său, el ar fi trebuit mai târziu să preia fabricile acestuia. Într-adevăr, Horkheimer devine în 1914 directorul adjunct al întreprinderilor părintești, dar îi vine greu să se identifice cu acest

rol. Însemnările de jurnal și nuvelele pe care le-a scris, tânăr fiind[7], arată cât de mult îl preocupa situația socială a muncitorilor. În cele din urmă, Horkheimer se decide pentru studiul psihologiei, filosofiei și economiei, pe care l-a început, împreună cu prietenul său Friedrich Pollock, la München și l-a continuat, începând din 1920, la Frankfurt. Cel mai important profesor de acolo a devenit pentru el Hans Cornelius, un filosof influențat de psihologia gestaltistă, care făcea parte din reprezentanții neokantianismului. Horkheimer a obținut doctoratul la Cornelius cu o lucrare despre *Critica facultății de judecare* a lui Kant.[8] După ce Cornelius i-a oferit un post de asistent, hotărârea în favoarea unei cariere academice și împotriva unei vieți de fabricant era luată. Deja în 1925, Horkheimer devine docent tot cu o lucrare despre *Critica facultății de judecare.*[9] Pentru propria lui evoluție filosofică însă, doi alți autori au fost cel puțin la fel de importanți precum Kant: Karl Marx și Arthur Schopenhauer. Pe fondul acestei corelații, desigur uimitoare, Horkheimer a putut prelua de la Marx diagnosticul modului de producție capitalist, nu însă și ideea că printr-o revoluție proletară ar fi posibilă suprimarea „înstrăinării" muncitorilor ca adevărați producători ai bogăției sociale față de produsele lor. Lectura lui Schopenhauer l-a făcut pe Horkheimer să rămână sceptic față de această idee, care în esență trimite la filosofia spiritului a lui Hegel; deja de timpuriu s-a arătat neîncrezător față de încercarea de soluționare a problemelor sociale după modelul unei concilieri a omului cu lumea alienată ca obiect. În locul proiectului unei astfel de posibilități de conciliere, Horkheimer consideră că sarcina filosofiei ar fi păstrarea dreptului natural al omului la fericire și formularea permanentă a acestui drept în analiza stărilor care reprimă și fac de nerecunoscut această pretenție. Pornind de la această idee a dezvoltat el în anii 30, ca director al Institutului pentru cercetări sociale, programul unei „teorii critice".

Și Adorno, pe numele său întreg Wiesengrund-Adorno, provenea din marea burghezie. El s-a născut în 1903 la Frankfurt. Tatăl său, Oscar Wiesengrund, era angrosist de vinuri, mama sa, Maria-Calvelli-Adorno della Piana a fost, înainte de a se mărita, o cântăreață de succes. Deja la 17 ani, Adorno se înscrie la Universitatea din Frankfurt și studiază filosofia, stiințele muzicale, psihologia și sociologia. Încă din timpul gimnaziului, fiind supердotat din punct de vedere muzical, luase lecții de compoziție. La fel ca și Horkheimer, și Adorno a obținut în anul 1934 doctoratul cu Hans Cornelius. Tema dizertației sale a fost *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie* (Transcendența obiectualului și a noematicului în fenomenologia lui Husserl).[10] Ca și Horkheimer, Adorno își

extrage ideile decisive din alte domenii decât din cele ale filosofiei academice. Ca elev a fost impresionat de *Spiritul utopiei* lui Ernst Bloch și de *Teoria romanului* a lui Georg Lukacs, iar sub îndrumarea lui Siegfried Kracauer, mai târziu redactor foiletonist la *Frankfurter Zeitung*, îl citise pe Kant într-o manieră cât se poate de neconvențională. După ce și-a dat doctoratul, a plecat pentru doi ani la Viena, pentru a studia compoziția cu Alban Berg. Acolo i-a cunoscut și pe Arnold Schönberg și Anton von Webern și a audiat cursurile lui Karl Kraus. La întoarcerea sa la Frankfurt, muzica „Noii Școli de la Viena" a devenit pentru el definitiv arta asupra căreia trebuie să stăruie munca conceptuală a filosofiei: de acum încolo, filosofia a fost pentru Adorno, în miezul ei, filosofia artei. Conceptul pentru o astfel de filosofie Adorno nu l-a dobândit de unul singur și nici măcar din preocupările lui muzicale; aici a fost influențat ulterior mai ales de Walter Benjamin, pe care l-a cunoscut în 1923 la Frankfurt și pe care, după reîntoarcerea din Viena, îl întâlnește des la Berlin. Sub influența clară a lui Benjamin se află și lucrarea despre Kierkegaard, prin care Adorno a devenit docent în 1930, la Frankfurt.[11] Potrivit convingerii lui Benjamin că adevărul unui lucru n-ar trebui căutat în ceea ce se arată imediat, ci în ceea ce e lăturalnic și aparent secundar, Adorno încearcă să descifreze scrierile lui Kierkegaard nu orientându-se după distincțiile conceptuale cuprinse în ele, ci după ilustrațiile lor poetice și după metafore. Și, potrivit tezei lui Benjamin că adevărul poate fi cunoscut în aura frumosului atunci când acesta devine obiectul criticii filosofice, Adorno dorește să scoată la iveală, în conceptul esteticului la Kierkegaard, împotriva propriilor intenții ale acestuia, adevărul gândirii sale. Din reflecțiile lui Adorno cu privire la raportul adevărului cu esteticul s-a dezvoltat contribuția sa la filosofia istoriei în *Dialectica luminării*.

Deși Adorno și Horkheimer se cunoscuseră deja în 1922[12], interesele lor filosofice nu s-au apropiat pentru început în mod esențial. De asemenea, Adorno nu avea inițial nimic de-a face nici cu Institutul pentru cercetări sociale. În timp ce Horkheimer a părăsit Germania în 1933, Adorno încearcă să obțină, la *Vossischen Zeitung* din Berlin, un post de critic muzical. Dreptul de a profesa la Universitatea din Frankfurt îi fusese retras, deoarece era, în termenii limbajului național-socialist, semievreu. După ce Adorno își pierde și șansa unei activități publicistice sigure, el încearcă să-și continue cariera academică în Anglia. Reușește însă să devină doar *advanced student* la Merton College din Oxford. Intenționează să dobândească gradul de *Doctor of Philosophy* și lucrează la dezvoltarea unui proiect de teoria cunoașterii, încheiat abia după cel de-al doilea război

mondial cu titlul *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Pentru o metacritică a teoriei cunoașterii)[13]. Supervizorul lui Adorno în perioada de la Oxford a fost Gilbert Ryle. Contactul cu Horkheimer nu a fost, desigur, întrerupt. Din 1934 Adorno colaborează, din Anglia, la Revista pentru cercetări sociale. După ce, în 1938, se mută în sfârșit în SUA, el devine membru regulat al Institutului pentru cercetări sociale. La scurt timp după aceasta începe, împreună cu Horkheimer, activitatea la proiectul despre „logica dialectică". Baza acestei lucrări este însă conceptul unei „teorii critice", așa cum îl dezvoltase Horkheimer în anii 30.

Teoria critică

Teoria critică este un concept elaborat pornind de la un contrast. La ce se referă acest concept devine inteligibil doar dacă se clarifică de la început ce înseamnă teoria „necritică" sau, cum spune Horkheimer, tradițională. Doar astfel poate fi evitată și neînțelegerea pe care o provoacă titlul vestitului studiu al lui Horkheimer din 1937. Dacă se citește doar titlul lucrării, și anume *Traditionelle und kritische Theorie* (Teoria tradițională și teoria critică) și se înțelege prin el o promisiune a unui program filosofic, atunci se poate crede cu ușurință că există intenția de a opune forma tradițională a teoriei filosofice unei filosofii critice. Însă nu despre aceasta este vorba. „Teoria tradițională" este mai ales forma teoriei, specifică pentru științele naturii și științele socio-umane orientate după științele naturii. Teoriile de acest tip sunt pentru Horkheimer sisteme de propoziții, în care unele propoziții au un grad atât de mare de generalitate, încât celelalte pot fi derivate din acestea; propozițiile generale oferă în plus regulile fundamentale sau principiile privind felul cum trebuie formulate alte teze și cum trebuie combinate între ele.[14] În determinarea a ceea ce Horkheimer dorește să înțeleagă printr-o teorie, el este cât se poate de imprecis. Nici nu spune ce sunt principiile și nici nu oferă o explicație clară a ceea ce trebuie gândit prin derivarea unor propoziții din alte propoziții. Mai importantă decât aceasta este pentru el întrebarea referitoare la *funcția* pe care o au teoriile; un răspuns la această întrebare el îl obține prin faptul că tezele derivate dintr-o teorie concordă cu faptele[15] și într-un anumit sens trebuie să fie descrieri corecte ale lucrurilor din lume. Deoarece teoriile sunt sisteme de astfel de propoziții, ele fixează raporturile între fapte și fac astfel posibilă o tratare a faptelor într-o corelație. Pentru că propozițiile derivate din cadrul unei teorii sunt întotdeauna doar

generale, ele nu descriu numai fapte, ci sunt întotdeauna și descrieri posibile a faptelor de tip asemănător.[16] De aceea, teoriile deschid un spațiu de joc pentru raportul cu ceea ce poate fi abia descoperit ca faptă; considerate astfel, ele sunt anticipări de evenimente posibile și până la un anumit grad probabile, astfel încât nu fac posibilă doar tratarea în corelație a faptelor, ci oferă și o orientare pentru modul în care aceste fapte vor fi tratate în viitor. Fără teorii, deci, relația planificatoare cu natura și totodată stăpânirea unor contexte economice și sociale complexe este posibilă doar cu dificultate.

Ideea hotărâtoare a lui Horkheimer este că teoriile de acest tip deschid corelații de fapte și fapte posibile, dar și ele, la rândul lor, fac parte dintr-o corelație. Potrivit opiniei sale, nu s-ar putea explica altfel cum e posibil că teoriile nu numai că sunt mereu completate sau corectate parțial, dar pot fi și înlocuite, și chiar sunt complet înlocuite prin altele. Aceasta se poate explica doar dacă se ține seama de „temeiurile praxisului social" al unei epoci[17], descoperind, de exemplu, felul cum prin evoluția industrială devine necesară elaborarea de noi teorii. Horkheimer lasă deschisă întrebarea în ce măsură astfel de evoluții industriale, la rândul lor, pot fi consecință a anumitor teorii. El crede chiar că această întrebare nu trebuie să fie luată în discuție, deoarece pentru elaborarea unei teorii sunt date *întotdeauna* anumite contexte sociale. În afară de aceasta, elaborarea teoriilor – ca sarcină a științei într-o societate bazată pe diviziunea muncii – revine doar unui anumit grup, și anume grupului oamenilor de știință. Problema științelor „tradiționale" constă în faptul că, în cadrul științelor, ele nu pot reflecta asupra propriului lor rol social.[18] Cu această afirmație, desigur, Horkheimer nu vrea să conteste existența științelor sociale – în accepțiunea sa științe tradiționale. El vrea mai degrabă să spună că în teoriile tradiționale e principial imposibil să investighezi dacă corelațiile stabilite în cadrul lor sunt raționale. Teoriile tradiționale sunt caracterizate pentru Horkheimer în esență prin faptul că nu pun această întrebare, ba chiar că nu sunt capabile s-o pună. Și acest lucru, la rândul său, se datorează faptului că teoriile tradiționale sunt raportate la fapte și de aceea nu mai pot problematiza faptele însăși. Ceea ce pentru teoriile tradiționale sunt fapte, sunt însă în realitate „produse ale praxisului social general"[19]. Praxisul social, acțiunea societății ca întreg deci, nu este recunoscut de indivizi, în măsura în care sunt componenți ai societății, și nici nu poate fi recunoscută de ei, cel puțin în societatea burgheză. Societatea burgheză nu este dominată, mai ales în ceea ce privește „felul economiei ei..., în ciuda inteligenței indivizior ce se află în concurență, de vreun plan, ea nu este în mod conștient orientată către un scop general."[20] Acum este

limpede și că teoriile tradiționale, sau ar trebui spus acum mai precis: teoriile burgheze, nu pot investiga corelațiile faptelor în privința raționalității lor, iar acest lucru se datorează faptului că acestea trebuie să accepte producerea faptelor în sine drept ceva prestabilit. În afară de aceasta, și modalitatea în care faptele sunt cunoscute este formată, pentru Horkheimer, abia prin praxisul social[21]; în măsura în care această experiență este dată înaintea construcției teoriilor, în cadrul lor nu poate fi niciodată întâlnit tocmai ceea ce le condiționează. Însă tocmai producerea faptelor cât și producerea experienței lor constituie ceea ce, într-un sens pregnant, poate fi sau nu rațional.

Investigarea raționalității sau iraționalității praxisului social este problema „teoriei critice"[22]. Aceasta se diferențiază deci de teoriile tradiționale nu doar prin faptul că reprezintă o alternativă la acestea, ci mai ales prin faptul că are ca temă corelația socială în care apar teoriile tradiționale, descoperind astfel limitarea acestora. Astfel privind lucrurile, teoria critică respectă o sarcină care încă de timpuriu a fost înțeleasă drept sarcina prin excelență a filosofiei, și de aceea pretenția lui Horkheimer, potrivit căreia ea păstrează moștenirea filosofiei însеși, nu este cu totul lipsită de temei. Pentru teoria critică însă, este caracteristic faptul că își ia ca temă producția socială, fiind prin aceasta o critică a economiei.[23] Drept critică a economiei, ea scoate la iveală iraționalitatea economiei burgheze și nu trimite doar către o posibilă economie rațională, ci este ea însăși o contribuție activă la afirmarea ei. Din acest punct de vedere, teoria critică este practică, și chiar într-un sens privilegiat. În timp ce și alte teorii sunt o formă de acțiune, deoarece permit o raportare la fapte în contextualitatea lor, practica teoriei critice corespunde însăși practicii sociale din care teoriile tradiționale sunt mereu doar o parte: desfășurarea gândirii critice este caracterizată prin aceeași libertate față de faptele deja date ca și practica societății, în cadrul căreia sunt mai întâi produse în genere fapte. Prin critica relațiilor de producție existente și iraționale, teoria critică deschide o perspectivă către viitorul mai bun, deoarece este rațional, al societății. În independența ei față de fapte, teoria critică face experiența unei libertăți care este libertatea unei practici sociale ajunsă la raționalitate. Prin faptul că gândirea critică se realizează înăuntrul acestei libertăți, ea constituie o atitudine care, „orientată către emancipare, are ca scop modificarea întregului."[24]

Tocmai însă pentru că teoria critică are ca scop modificarea întregului, ea nu poate da societății un scop determinat, care să poată fi atins prin mijloacele acestei societăți. Dacă teoria critică ar face acest lucru, ea ar fi

iarăși condiționată de faptele societății existente. De aceea, teoria critică nu dezvoltă nici perspective politice și nici nu se arată încrezătoare în faptul că anumite grupuri sociale sau clase ar putea împinge înainte schimbarea întregului.[25] În concepția lui Horkheimer despre teoria critică, este preluată în fond analiza lui Marx a modului de producție, dar această concepție include pe de altă parte un refuz hotărât al încrederii marxiste în revoluția proletară. Tocmai deoarece libertatea în cadrul căreia, potrivit lui Horkheimer, se realizează gândirea critică trebuie să fie aceeași cu libertatea unei societăți care a ajuns la propriul ei viitor, această gândire critică nu este îndreptățită să proiecteze o imagine – condiționată de existent – a unei societăți raționale.

Conceptul unei teorii critice, așa cum l-a prezentat Horkheimer în studiul său programatic din 1937, ridică astfel două întrebări. Sunt întrebări cărora Horkheimer le dedică, în anii ce vin, o mare parte a lucrărilor sale și care, în colaborarea cu Adorno, au dus în final la *Dialectica*. Pe de o parte este neclar în ce constă iraționalitatea specifică a teoriei critice: de unde extrage această teorie unitatea de măsură pentru diagnosticul societății existente în raționalitatea ei, dacă nu se mai orientează, ca Marx, în funcție de ideea unei munci vii, înstrăinată de produsele ei și nu mai vrea să elaboreze, plecând de aici, imaginea unei societăți raționale realizate prin însușirea mijloacelor de producție de către producători? Această idee a lui Marx nu joacă de fapt nici un rol în concepția lui Horkheimer, pentru că el nu mai înțelege proletariatul drept acea clasă care ar putea să exercite un praxis social rațional. Pe de-altă parte, gândirea critică se articulează într-o teorie. Într-un fel sau altul, această gândire este la rândul ei impregnată de fapte deja existente: prin urmare, poate fi oare în genere menținută afirmația că gândirea critică ar fi independentă de fapte? Deoarece Horkheimer se preocupă de aceste întrebări, și încearcă să elaboreze răspunsuri la ele, „teoria critică" devine o „teorie autocritică".

Teoria autocritică

În anul 1942, Horkheimer și Adorno editează un volum comemorativ, publicat doar în fascicule multiplicate, în amintirea lui Walter Benjamin, care în 1940, evadând din Franța ocupată, își luase viața. Acest volum comemorativ includea sub titlul *Vernunft und Selbsterhaltung* (Rațiune și autoconservare) un studiu al lui Horkheimer, în care lucrările sale referitoare la proiectul „logicii dialectice" sunt rezumate pentru prima dată într-o formă

elaborată. Acest studiu se deosebește de programul de început a lui Horkheimer privind o teorie critică mai ales prin faptul că în cadrul lui este susținută o perspectivă radicală, critic rațională, punându-se astfel sub semnul întrebării pretenția de raționalitate a teoriei critice. Rațiunea, vrea să arate aici Horkheimer, este capacitatea de a regla relațiile umane și de a justifica realizările impuse lor. Din această perspectivă, ea realizează un compromis între folosul individual și folosul societății.[26] Acest compromis este însă ambiguu, deoarece devine posibil doar pentru că asupra indivizilor este exercitată o forță, în măsura în care sunt obligați să-și înfrâneze sau chiar să-și suprime instinctele. Pe de altă parte indivizii, în cadrul vieții împărtășite în comun, se pot conserva și-și pot îndeplini scopurile doar dacă reușesc să realizeze un compromis cu ceilalți. Altfel decât în studiul său mai vechi, Horkheimer nu mai înțelege aici societatea existentă ca irațională, ci tocmai dimpotrivă – ca fiind rațională. Iar în măsura în care în societățile totalitare conservarea întregului este mai importantă decât conservarea indivizilor, de la care se cere în ultimă instanță să se sacrifice pentru întreg[27], adevărata natură a rațiunii iese în asemenea societăți la lumină. „Noua ordine fascistă este rațiunea, în care rațiunea însăși se dezvăluie ca iraționalitate"[28]. Ordinea fascistă nu este deci o perversiune a rațiunii; în cadrul ei iese mai degrabă la iveală esența rațiunii, numai că într-o configurație specială, potrivit căreia conservarea societății pretinde moartea indivizilor. Prin aceasta însă, pentru Horkheimer devine limpede caracterul problematic al rațiunii aflate în slujba autoconservării. Dacă societatea este întotdeauna rațională, iar rațiunea se autoconservă întotdeauna, atunci pentru oameni nu mai rămâne ca alternativă la ceea ce există decât să practice renunțarea la sine în locul autoconservării[29] și „să trăiască fără proprietate, fără loc, fără timp și fără popor."[30] Horkheimer este convins că această alternativă este o provocare; el este nevoit să lase deschisă problema cu privire la receptarea ei „ca o recădere în barbarie sau ca început al istoriei"[31].

O dată cu formularea referitoare la începuturile istoriei, se prefigurează deja aici o perspectivă teologică, pe care Horkheimer o va prelua mai târziu din ce în ce mai decis. Însă indiferent dacă alternativa la o existență rea mai poate fi numită sau nu mântuire a lumii prin Dumnezeu, rămâne stabilit faptul că Horkheimer răspunde negativ la întrebarea referitoare la o raționalitate specifică a gândirii critice: nu există o raționalitate specifică a gândirii critice. În scrierile sale de mai târziu, mai ales în cartea sa *Eclipse of Reason* (Eclipsa rațiunii) (1947) – în traducere germană *Zur Kritik der instrummentellen Vernunft* (*Critica rațiunii instrumentale*) – Horkheimer a

mai vrut să amintească doar de o „rațiune obiectivă" diferită de cea autoconservatoare, în care se manifestă o totalitate ordonată a lumii și care oferă astfel o unitate de măsură pentru acțiunea individuală și socială. Această rațiune însă este rațiunea vechilor mari filosofii, așa cum aceasta a fost elaborată în Antichitatea clasică, în scolastică și în final în idealismul german.[32] Gândirea critică, departe de a putea prelua moștenirea acestor filosofii, va trebui mai ales să reactualizeze realizările acestora și astfel să contribuie la a împiedica săvârșirea, în lumea de astăzi, a supremului rău. Horkheimer devine un individ pesimist și sceptic, care atrage permanent atenția asupra pericolului și care nu se mai gândește la schimbarea societății ca întreg, ci caută să prindă puteri pentru suportarea răului mai mic al democrațiilor occidentale în comparație cu sistemele totalitare.[33]

Atunci însă când gândirea critică nu mai poate să corespundă practicii sociale, deoarece această practică este, în raționalitatea ei, autoconservatoare, de fapt irațională, ea nu mai are nici posibilitatea de a se dezvolta într-o teorie critică autonomă: dacă n-ar mai exista „rațiunea obiectivă", fiecare teorie ar purta inevitabil amprenta rațiunii autoconservatoare. Deja în *Rațiune și autoconservare,* Horkheimer vedea sarcina filosofiei mai ales în dezvăluirea, într-o critică a rațiunii autoconservatoare, a iraționalității acesteia și, astfel, în orientarea privirii către ceea ce este stăvilit și reprimat prin această rațiune. Dacă, spune argumentul său, rațiunea este brutală în sine, în cadrul ei rămâne păstrat mereu și acela asupra căruia se exercită brutalitatea. Și deoarece, în afară de aceasta, imixtiunea brutală a rațiunii este posibilă doar prin orientarea acestei imixtiuni către ceva prestabilit rațiunii, o gândire critic-rațională trebuie să creioneze astfel raportul rațiunii față de ceea ce-i este prestabilit încât să descrie această imixtiune în exercitarea și evoluția ei. Sarcina gândirii critice este de a scrie istoria rațiunii autoconservatoare; s-a făcut astfel pasul hotărâtor de la concepția teoriei critice la concepția filosofiei istoriei, așa cum a fost dezvoltată în *Dialectica luminării.* Atunci când istoria rațiunii autoconservatoare ridica pretenția de a fi istoria rațiunii în genere, ea excludea desigur faptul că ar fi existat vreodată ceva de tipul unei „rațiuni obiective". În scrierile sale mai târzii, Horkheimer coboară prin urmare sub nivelul *Dialecticii luminării.* Recăderea lui poate fi probabil explicată prin faptul că ideile centrale din *Dialectica luminării* au fost mai puțin ideile sale fundamentale, cât mai degrabă ale lui Adorno. Adorno a încercat și în scrierile sale de mai târziu să păstreze și să dezvolte nivelul atins de *Dialectica luminării.*

Dialectica luminării

Dialectica luminării este mai puțin o carte unitară și mai mult o culegere de texte destul de eterogene, care sunt privite ca variațiuni ale unei teme constante. Prima parte a cărții, filosofică în sens strict, este dedicată „conceptului de luminare", ilustrat prin două excursuri, unul despre *Odiseea* lui Homer și altul despre romanele marchizului de Sade. Unei diagnoze a lumii contemporane autorilor îi sunt dedicate cele două tratate despre „Industria culturală, luminarea ca iluzie pentru mase" și „Elemente de antisemitism". Cartea are un sfârșit deschis, datorită unei serii de scurte „Note și proiecte". Subtitlul sugestiv al întregului este: „Fragmente filosofice". Nici chiar unui cititor conștiincios nu-i este ușor să recunoască diferitele texte ale cărții ca variațiuni ale aceleiași teme. Această temă este însă dezvoltată limpede în primul tratat, referitor la conceptul de luminare. Este vorba despre încurcarea în propria plasă a unei rațiuni care se realizează ca dominație. Această încurcare este vizată în titlul cărții prin termenul de „dialectică".

Dar ce este luminarea? Pentru Horkheimer și Adorno ea nu este pur și simplu aceeași cu rațiunea, în sensul în care o formulase Horkheimer în studiul său *Rațiune și autoconservare*; luminarea nu este așadar doar capacitatea de a face un compromis între propriile interese și cele ale societății, cu prețul autodominării. Astfel, luminarea nu este nici pur și simplu identică cu autoconservarea; ea este mai degrabă realizarea rațiunii autoconservatoare, în măsura în care aceasta se referă explicit și conștient la ceea ce e reprimat în rațiunea autoconservatoare: cel ce se comportă „luminat" nu reprimă, de exemplu, doar propriile instincte, pentru a-și putea urmări mai lesne propriile interese în compensație cu cele ale societății; el este mai mult sau mai puțin de părere că de acum înainte nu mai este constrâns în instinctele sale. Luminarea nu este doar dominația rațiunii, ci dominația conștientă de sine a rațiunii, în care opresiunea proprie este salutată ca un progres, în credința că prin opresiune te poți elibera de ceea ce a fost oprimat. Liber însă vrei să fi numai de ceea ce – în măsura în care pare amenințător – te constrânge. Și acest lucru este, după Horkheimer și Adorno, natura. „Natura" este ansamblul tuturor acelora de care căutăm să ne eliberăm prin luminare și care, în cazul în care eliberarea reușește, nu mai se constituie într-o amenințare și apare în calitate de ceea ce a fost pe drept reprimat.

Pentru explicarea și exemplificarea acestei teze, Horkheimer și Adorno schițează viața oamenilor în perioada dinaintea luminării, perioada

„trecutului primordial"[34]. În această viață natura apărea însuflețită, plantele, elementele ca apa, focul și vântul, dar și stelele erau demoni și spirite, care se aflau unele față de altele într-o raport multiplu de rudenie, prietenie și dușmănie. Viața în cadrul unei astfel de naturi s-a articulat apoi în depănarea poveștilor, în mit. O dată cu luminarea însă, miturile sunt distruse, lumea este dezvrăjită. În locul poveștilor trec conceptele, prin care natura, devenită obiect al conceptelor, este ordonată și făcută astfel disponibilă într-o relație unitară de dependență. În primele forme ale luminării se prefigurează deci teoriile „tradiționale", după cum le caracterizase Horkheimer în studiul său din 1937. Dar în timp ce Horkheimer fusese mai înainte de părere că a dispune ordonator de natură ar fi un lucru problematic doar atât timp cât nu este exercitat în cadrul unei practici raționale a societății, punctul culminant al *Dialecticii luminării* constă în faptul că o astfel de dispunere ordonatoare nu reușește în realitate niciodată. Aceasta însă înseamnă: *luminarea nu este viabilă.*

Pentru a face plauzibil motivul datorită căruia luminarea nu are sorți de izbândă, Horkheimer și Adorno fac trimitere la viața originară în cadrul naturii: potrivit lor, această viață este doar la o primă impresie opusă vieții luminate, și nu există, prin urmare, o diferență fundamentală între gândirea mitică și gândirea structurată conceptual a luminării. Numai la prima impresie viața în „trecutul primordial" este în deplin acord cu natura; în realitate, avem de-a face și aici cu o formă de dominare a naturii; căci acolo unde natura apare sub forma de spirite și demoni, acolo există și posibilitatea de a o îmblânzi prin vrăji și ofrande.[35] Iar acolo unde natura este structurată în funcție de diversele apariții ale spiritelor și demonilor, ea și-a pierdut deja *caracterul amenințător nemijlocit. Povestirile miturilor* sunt prestructurări ale discursului conceptual: ele formează puntea dintre experiența nemijlocită a naturii și conceptele „abstracte", acolo unde în locul naturii însuflețite instituie zei diferiți de ea. În ceea ce privește dominarea naturii însăși, aceasta se realizează inițial într-un mod care poate fi numit „izbândă prin adaptare": vrăjitorul admite spiritele și demonii devenind asemeni lor; pentru a alunga sau a îmblânzi spiritele și demonii, el se comportă înfricoșător sau blând. Această adaptare la natură în scopul dominării ei, Horkheimer și Adorno o numesc „Mimesis"[36]. Acolo unde natura este cunoscută mimetic, ea nu este încă un simplu obiect, așa cum va deveni mai târziu pentru gândirea conceptuală; evident că natura nici nu este lăsată să fie așa cum pur și simplu este, ci este ceva de care omul se leagă pentru a nu fi lăsat, neajutorat, pradă ei.

Horkheimer și Adorno ajung la ideea lor hotarâtoare despre esența luminării prin înțelegerea ei drept o dezvoltare continuă a mimesisului. Dacă între mimesis și luminare nu există o diferență fundamentală, atunci și luminarea, la fel ca mimesisul, este caracterizată printr-o adaptare la natură: și prin dominarea, realizată de gândirea conceptuală, a naturii rămâi înlănțuit de aceasta, și dacă este așa, atunci prin iluminare oamenii nu ajung la ceea ce voiau de fapt să ajungă, și anume la independența față de natură. Dialectica lor constă în faptul că luminarea este în același timp dominare a naturii și declin al naturii.

Horkheimer și Adorno încearcă să explice și să demonstreze, în cercetările separate ale cărții lor, teza potrivit căreia dominarea și declinul naturii trebuie luate împreună. Astfel, excursul despre *Odiseea* lui Homer vrea să arate că eroul Ulise este prin comportamentul său un luminat *avant la lettre*. Ulise se predă explicit naturii, în întruchiparea sirenelor seducătoare și aducătoare de nenorociri, însă în așa fel încât vraja cântului lor să nu poată deveni destructivă pentru el.[37] Romanele marchizului de Sade vor trebui să arate în ce măsură vrajba față de simțuri a unei morale luminate și excesele senzuale reprezintă doar aspecte diferite ale aceluiași lucru. Divertismentul produs și organizat de „industria culturală" în film și radio promite destindere și timp liber față de universul muncii care domină omul la fel de ca și natura; în realitate însă, industria culturală furnizează destindere și timp liber în aceleași forme care sunt caracteristice și pentru universul muncii.[38] În cele din urmă, antisemitismul – care poartă de la bun început o amprentă creștină – este explicat de Horkheimer și Adorno ca o atitudine în care gândirea luminatoare se îndreaptă împotriva imposibilității împlinirii unei promisiuni de mântuire din religia iudaică și se configurează ca ură; antisemitismul creștin este expresia unei pretenții dominatoare în vederea mântuirii divine.[39]

Putem să ne îndoim că Horkheimer și Adorno au reușit să ilustreze într-adevăr teza lor centrală privind „dialectica" luminării în cercetările separate ale cărții lor. Este însă de netăgăduit că, în cadrul acestei teze, diferitele motive ale gândirii lor au alcătuit o sinteză impresionantă. În conceptul unei dominări a naturii, care este totodată declin al naturii, se regăsește ideea lui Horkheimer din *Rațiune și autoconservare*, conform căreia în rațiunea autoconservatoare este „păstrat" (*aufgehoben*) întotdeauna ceea ce este reprimat prin rațiunea autoconservatoare. Faptul că acest element reprimat este înțeles din principiu drept „natură" este desigur meritul lui Adorno. Deja în 1932 el dezvoltase, într-o conferință, ideea unei „istorii a naturii",

încercând să demonstreze caracterul în ultimă instanță mitic al rațiunii.[40] Pentru că rațiunea este în ultimă instanță mitică, istoria rațiunii poate fi scrisă întotdeauna doar ca o istorie a naturii. O astfel de istorie ne-o oferă *Dialectica luminării*, dar nu în sensul că ar povesti cum s-a petrecut efectiv, în cadrul fiecărui stadiu particular, realizarea dominării naturii prin rațiunea legată de natură. Horkheimer și Adorno doresc mai degrabă să-și convingă cititorul că o înțelegere adecvată a rațiunii poate fi dezvoltată întotdeauna doar laolaltă cu ideea de natură, și anume astfel încât etapele individuale ale raportului dintre natură și rațiune pot fi determinate într-o succesiune ce derivă chiar din acest raport: pentru că natura amenință oamenii, ei trebuie să reacționeze la această amenințare, și reacția lor ia în consecință forme tot mai perfecte. Cercetările individuale ale cărții vor doar să ilustreze exemplar diversele etape ale raportului dintre natură și rațiune; prin ele nu se ridică pretenția unei istorii universale elaborate.

Istoria naturii, care este în același timp istoria rațiunii, are evident ceva în comun cu orice altă istorie povestită: ea are un început. La începutul acestei istorii se află o natură față de care oamenii n-au avut încă nici o reacție. Astfel privind lucrurile, tot ce se poate spune despre rațiune face parte din proiectul unei istorii a naturii; invers însă, natura, deoarece este începutul acestei istorii, nu poate fi sesizată deplin în relația ei cu rațiunea, așadar în istoria naturii: ca început al istoriei naturii, natura nu este doar un moment al acestei istorii. Pentru evoluția filosofică a lui Horkheimer și Adorno, este hotărâtor felul în care fiecare dintre ei se raportează la această idee. Poziția de mai târziu a lui Horkheimer s-a dezvoltat din teza formulată în *Dialectica luminării*, conform căreia în religia iudaică există o formă a gândirii luminatoare în care această gândire se desprinde într-adevăr din legătura ei față de natură[41]; relația inițială a omului față de natură este înlocuită aici cu relația față de Dumnezeu, care nu are în sine nimic natural și poate fi de aceea considerată, față de tot ceea ce e legat de natură, ca fiind acel „cu totul altfel". Din această perspectivă, în religie există cel puțin șansa pentru începutul unei istorii care să nu fie istorie a naturii. Mai ales la bătrânețe, Horkheimer a atras în repetate rânduri atenția[42] asupra adevărului specific al religiei, retrăgându-și astfel tacit tezele din *Dialectica luminării* critice la adresa creștinismului. Prin atitudinea sa teologică el rămâne în fond credincios poziției sale inițiale, conform căreia este important să câștigi independența față de „fapte", bineînțeles cu diferența că acum această independență nu mai poate fi obținută printr-o teorie critică diferită de cea tradițională. În contradicție cu acesta, la Adorno, motivul teologic al *Dialecticii luminării*

rămâne eficient mai degrabă în plan secund. Activitatea sa filosofică este dedicată şi mai târziu problemei raportului istoriei naturii faţă de natură, în măsura în care aceasta este începutul acestei istorii. Aici el caută o formă de gândire şi exprimare filosofică prin care să fie posibil să faci dreptate ideii unei naturi primordiale; şi, deoarece acest lucru implică renunţarea la o filosofie determinată de o raţiune purtând trăsături ale istoriei naturii, el continuă programul criticii raţiunii din *Dialectica luminării*. De asemenea, Adorno doreşte să lămurească în ce condiţii poate să se manifeste natura primordială în istorie; el caută o formă a raţiunii dominatoare a naturii, care, ca dominare a naturii, se revocă în acelaşi timp, devenind astfel locul istoric pentru experienţa naturii primordiale. Această formă însă a raţiunii dominatoare asupra naturii este arta. Drept critică a raţiunii, filosofia lui Adorno devine „dialectică negativă", iar drept întrebare asupra locului istoric al naturii primordiale, „teorie estetică".

Dialectica negativă

Negative Dialektik (Dialectica negativă) este şi titlul cărţii apărute în 1966 în care Adorno se dedică mai detaliat decât oriunde filosofiei de specialitate, pentru a-şi reprezenta cauza; deoarece însă această carte era preconizată a fi o „Metodologie" a lucrărilor muzicale, literare şi sociologice ale lui Adorno, *Dialectica negativă* este reprezentativă pentru metoda proprie a gândirii sale. În măsura în care Adorno se justifică, el „pune cărţile pe masă"; dar acest lucru, după cum accentuează, „nu este nicidecum identic cu jocul"[43]. Dacă urmăm această interpretare de sine a autorului, nu vom putea găsi în *Dialectica negativă* ceva din „filosofia" acestuia; această filosofie este exprimată în acele lucrări a căror metodă Adorno doreşte doar s-o dezvăluie în *Dialectica negativă*. Tratarea critică a altor filosofi cum sunt Kant, Hegel şi Heidegger nu are scopul de a oferi o teorie diferită de concepţia lor şi care, în comparaţie cu aceste concepţii, să se dovedească o alternativă mai bună; acolo unde îi critică pe ceilalţi filosofi, Adorno doreşte să atragă atenţia mai ales asupra metodei propriei gândiri şi să clarifice de ce această gândire nu se articulează într-o teorie elaborată. *Dialectica negativă* este o carte filosofică care doreşte să lămurească de ce autorul ei se refuză gândirii filosofice comune.

Bineînţeles că motivul acestui refuz îl constituie o anumită opinie despre gândirea filosofică comună. Gândirea conceptuală este aceea care

se asigură de obiectele ei prin faptul că le determină în ceea ce sunt. Dacă exercitarea unei astfel de gândiri o numim „dialectică", deoarece în cadrul ei se neagă caracterul nemijlocit a ceva ca dat, și aceasta tocmai pentru ca această gândire să se poată manifesta, în măsura în care este determinată, într-un „dat" mijlocit prin conceptualizare, atunci o gândire este „negativ dialectică" când în cadrul ei gândirea conceptuală este la rândul ei negată, fapt prin care se arată întâietatea datului nemijlocit față de gândirea conceptuală. Nu este greu de observat cât de mult înțelegerea lui Adorno a „dialecticii negative" îi este tributară *Dialecticii luminării.* Și aici este iarăși vorba de caracterul dominator al rațiunii. Dar altfel decât în *Dialectica luminării.* Adorno nu mai are intenția de a scrie o istorie a rațiunii sub forma unei istorii a naturii, ci să lămurească felul în care prin gândire poți ține seama de natură considerată ca început al istoriei naturii. Deoarece, după ce lumea este structurată rațional, natura primordială nu se mai arată nemijlocit, acest lucru nu este posibil decât printr-o negare a gândirii determinative; datorită faptului că gândirea determinativă își neagă totodată propria pretenție, ea creează spațiu pentru experiența deosebitului, a ceea ce nu poate fi identificat prin conceptualizare, cu cuvintele lui Adorno, „a neidenticului". Neidentice sunt lucrurile, în măsura în care, ca individuali, ele pot consterna și irita oamenii. O gândire impregnată de o dialectică negativă se situează astfel esențial la confluența dintre experiența consternării și cea a iritării; această gândire nu se poate articula fără a exprima totodată astfel de experiențe; și chiar numai prin aceasta se deosebește gândirea lui Adorno, potrivit propriei înțelegeri de sine, în mod fundamental de concepțiile filosofice care-și găsesc configurația lingvistică în concepte generale. În scrierile sale despre muzică și literatură, Adorno și-a luat permanent ca punct de pornire pentru gândire propriile sale experiențe; acest lucru i-a reușit însă cel mai bine în culegerea de aforisme *Minima moralia.*[44]

Intenția de a da socoteală despre o gândire impregnată de o dialectică negativă avută de Adorno în lucrarea sa rămâne oricum incompletă dacă nu stăruie și asupra întrebării cum este posibilă experiența însăși de a gândi individualul, „neidenticul". Pe de o parte, negația gândirii determinative creează doar spațiul pentru o astfel de experiență; iar dacă, pe de altă parte, ceea ce face obiectul acestei experiențe nu ar fi esențialmente individual și deci „neidentic", el ar putea deveni din nou obiectul gândirii determinative. Pentru Adorno, experiența operelor de artă a avut întotdeauna o însemnătate crucială; ea este pentru el unitate de măsură a ceea ce este experiența

individualului și a neidenticului. Justificarea pentru o gândire impregnată de dialectica negativă duce, astfel privind lucrurile, la justificarea a ceea ce este o operă de artă; ea duce la „teoria estetică".

Teoria estetică

Lucrarea *Ästhetische Theorie* (Teoria estetică) a lui Adorno nu oferă cititorului o înlănțuire de idei ușor inteligibile la prima vedere. Adorno, încă și mai consecvent aici decât în alte scrieri, introduce conceptele călăuzitoare sub forma unei mulțimi de centre în jurul cărora se formează reflecțiile sale, astfel încât, prin raportarea acestor centre unul la celălalt, se obține o corelație a întregului. Potrivit convingerii lui Adorno, un astfel de procedeu corespunde temei *Teoriei estetice*: arta are, după cum spune el, „conceptul ei în constelația de momente istorice schimbătoare; el se închide definiției"[45] În ciuda formei libere de expunere, și fără să poată defini ce este arta, cartea prezintă o teză clară, iar reflecțiile care o iau mereu de la capăt au sensul de a prezenta această teză sub diferite aspecte. Arta, vrea să arate Adorno, trebuie înțeleasă ca o formă de rațiune ce domină natura. De fapt, operele de artă nu sunt teorii care să facă posibilă o relație cu natura, și nici nu sunt sisteme filosofice în care natura să fie determinată drept ceea ce este; dar operele de artă se nasc prin aceea că, în cadrul lor, „materialul", sunetele, culorile, lemnul, metalul, cuvintele, sunt aduse la unitate. Adorno numește „raționalitate"[46] acea forță care produce în artă o astfel de alcătuire unitară; fiecare operă de artă este rezultatul unei construcții raționale. Dacă lucrurile ar sta altfel, noi n-am sesiza operele de artă ca fiind configurații raționale armonizate în sine și n-am putea să ne confruntăm cu ele.

Hotărâtor pentru Adorno este însă faptul că în artă construcția rațională a materialului este atât de avansată, încât operele cu toată armonia lor nu mai pot fi înțelese pur și simplu. Pentru că diferitele momente ale materialului sunt multiplu raportate unele la altele, construcția rațională a operelor de artă nu poate fi urmărită în amănunt de către cititor, ascultător sau spectator; în loc de aceasta, el este confruntat cu diversitatea materialului însuși, și îl sesizează în individualitatea sa ce se sustrage unei descrieri simple. Cine încearcă să descrie cu exactitate valoarea unei culori într-un tablou, de exemplu, trebuie să facă abstracție de multiplele nuanțe ale culorilor și de relația lor cu alte culori; dar atât timp cât contemplă într-adevăr tabloul, el nu este în stare de acest lucru. Chiar și atunci când artistul lucrează cu mijloace

puține și foarte simple, tablourile reușite nu pot fi cuprinse doar prin enumerarea acestor mijloace. Pentru că în opera de artă materialul este eliberat în individualitatea sa, arta generează o salvare a neidenticului. Operele de artă sunt așadar înlocuitori ai naturii primordiale, nestăpânite încă, și anume tocmai prin faptul că în ele acționează o raționalitate radical conturată.[47]

Raționalitatea operelor de artă dusă la extrem lasă astfel să iasă la iveală ceea ce altfel este mereu reprimat într-un mod doar rațional. În mod corespunzător, operele de artă pot fi cunoscute într-un mod adecvat doar dacă te amesteci în neidentitatea lor și te raportezi la ele în mod mimetic, așa cum spune Adorno în continuarea *Dialecticii luminării*.. Spre deosebire de mimesisul vrăjitorilor din „trecutul primordial", acest mimesis nu este însă o formă de stăpânire: în neidentitatea lor, operele de artă nu apar amenințătoare, pentru că ele sunt în sfârșit construite rațional. Datorită construcției lor raționale, ele nu pot fi luate nici drept natură pur și simplu; faptul că sunt doar înlocuitori ai naturii este în cazul lor limpede ca lumina zilei. Arta este deci pentru Adorno posibilitatea de a face, pornind de la raționalitate, experiența neidenticului. Astfel, operele de artă nu se oferă doar pentru experiența individualului, despre care s-a vorbit în *Dialectica negativă*; ele abia prezintă raționalitatea în corelație cu natura și oferă astfel lămuriri despre esența raționalității.

Pentru Adorno, arta n-a fost în toate timpurile capabilă de o astfel de performanță. *Teoria estetică* ar fi la rândul ei doar o construcție conceptuală dacă nu s-ar fi raportat la anumite opere de artă și la receptarea acestora. Adorno se orientează mai ales în funcție de arta acestui secol; chiar și acolo unde se exprimă prin concepte generale, el se gândește înainte de toate la muzica lui Arnold Schönberg, Anton von Webern, Alban Berg și la cea a lui Gustav Mahler, la poeziile lui Samuel Beckett și Paul Celan, la pictura de după impresionismul francez. Adorno procedează astfel ca oricare filosof care scrie despre artă: el își poate extrage reflecțiile doar din experiența proprie a artei. Faptul că pentru el muzica joacă un rol deosebit se explică deja din biografia sa; nici nu este o întâmplare faptul că unele idei centrale din *Teoria estetică* au fost prezentate deja în lucrarea *Philosophie der neuen Musik* (Filosofia muzicii noi)[48], apărută în 1949. Predilecția lui Adorno pentru arta specific „modernă" nu este însă în primul rând expresia preferințelor sale personale. Mai mult, după Adorno, nu se poate vorbi adecvat despre artă dacă nu este luată în considerație evoluția ei istorică, iar aceasta la rândul ei nu înseamnă că trebuie ținut cont de vreo estetică filosofică a istoriei artei. Raționalitatea artistică s-a dezvoltat mai degrabă pe deplin în „modernism",

fiind astfel o formă a raționalității sociale specific moderne. Arta nu trebuie să fie raportată la societate prin faptul că întruchipează fenomenele sociale; ea deține o astfel de raportare încă prin formele și mijloacele ei de întruchipare.[49] Numai dacă se ține cont de teza lui Adorno privind caracterul social al artei se poate înțelege cum de a putut concepe *Teoria estetică* drept continuare a criticii unei rațiuni ce acționează în esență întotdeauna social. În timp ce *Dialectica luminării* încearcă să dezvolte această rațiune în istoria sa naturală, *Teoria estetică* caută să limpezească, printr-o reflecție asupra artei, stadiul actual atins de această rațiune. Iar în vreme ce *Dialectica negativă* punea întrebarea referitoare la posibilitatea actuală de a face filosofie, *Teoria estetică* oferă lămuriri cu privire la temeiul experienței unei filosofări care se comportă critic față de lumea de astăzi, cu amprenta ei rațională specifică. Avangardismul critic al lui Adorno are deci în ultimă instanță un motiv filosofic, și față de acest motiv este de importanță secundară faptul că *Teoria estetică* dezvoltă deopotrivă etaloane după care, dacă-l urmăm pe Adorno poate fi apreciat ceea ce mai trece astăzi drept artă „autentică" și ce nu. Mai importantă decât aceasta este convingerea lui Adorno, că în cadrul artei s-ar putea afla un adevăr care are relevanță *și astăzi* pentru actul filosofării. Dar ce poate să întreprindă filosofia cu acest adevăr?

Într-un punct important al *Teoriei estetice*, Adorno a oferit o determinare a raportului adevărului filosofic față de adevărul artei. „Neînvăluit", se spune acolo, „este adevărul cunoașterii discursive, în schimb, ea nu deține acest adevăr; cunoașterea care este artă, însă, îl deține, dar ca pe ceva incomensurabil ei".[50] În consecință, o cunoaștere discursivă, care se articulează în determinări conceptuale, este caracterizată prin faptul că ceva în cadrul ei este „neînvăluit"; numai atunci când ceva se prezintă în realitatea sa nudă și este cunoscut astfel, se poate vorbi în fond despre „cunoaștere". Dacă însă această cunoaștere nu „deține" adevărul, atunci acel învăluit ce deține adevărul nu poate fi în fond denumit ca fiind adevărul. În cunoașterea discursivă, neînvăluitul este acceptat ca fiind adevăr, fără însă a fi totuși astfel. În comparație cu aceasta, arta „deține" adevărul, și deoarece în artă iese la iveală individualul și neidenticul, acest individual și neidentic este adevărul căutat aici de Adorno. Arta însă deține adevărul „ca pe ceva ei incomensurabil", ca pe ceva ce nu poate fi măsurat cu același etalon ca arta; ea deține deoarece îl eliberează printr-o construcție rațională, fără a dispune însă de el: tocmai în indisponibilitatea sa este individualul și neidenticul ceea ce e adevărat, care astfel este opus neadevărului dominării naturii.

Dominația naturii este neadevărată pentru că în cadrul ei nu poate fi în ultimă instanță stăpânit ceea ce trebuie stăpânit: rațiunea care stăpânește natura este, după cum demonstrase *Dialectica luminării*, totodată supusă naturii. Dacă însă rațiunea stăpânitoare a naturii este caracterizată în forma cunoașterii discursive prin faptul că în cadrul ei ceva se prezintă neînvăluit, și acest neînvăluit nu este în același timp totuși adevărul, atunci adevărul, așa cum îl „deține" arta, trebuie să fie învăluit. Adevărul nu este pur și simplu prezent în artă; el se arată doar prin faptul că individualitatea și neidentitatea materialului se sustrag unei determinări conceptuale. Caracterul artistic al operelor de artă constă astfel tocmai în inexplicabilitatea lor. Operele de artă sunt, după cum spune și Adorno, „enigme": „a rezolva enigma e același lucru cu a indica temeiul imposibilității ei de a fi soluționată."[51]

O filosofie care se preocupă, ca teorie estetică, de operele de artă, trebuie să renunțe în ultimă instanță la dorința de a înțelege adevărul acestor opere de artă. Toate conceptele care sunt dezvoltate într-o astfel de filosofie au tocmai de aceea menirea de a ascunde iarăși lucrul însuși la care fac referire. Chiar mai mult: ca „teorie estetică", filosofia nici măcar nu poate să facă limpede cum e posibil ca în experiența operelor de artă să se găsească experiența adevărului; în calitate de cunoaștere articulată conceptual și prin urmare discursivă, filosofia are de-a face întotdeauna doar cu neînvăluitul, nu însă cu adevărul. Ca „teorie estetică", filosofia se poate retrage în experiența artei, iar prin atitudinea mimetică față de operele de artă să aibă încredere că adevărul iese în cadrul lor la lumină. În măsura în care filosofia se retrage în experiența artei, utilizându-și propriile concepte doar sub forma de încercări – în mod necesar insuficiente – de articulare a acestei experiențe, devine ea însăși estetică: „teoria estetică" nu este pentru Adorno, în esență, o „teorie a esteticului", ci experiența estetică, care poate fi expusă ca teorie doar atunci când se recunoaște inadecvarea unei teorii față de estetic. Așa cum *Dialectica negativă* ar trebui să fie doar metodologia unei maniere de a filosofa care nu mai este teoretică, tot astfel *Teoria estetică* constituie o simplă încercare de a atrage atenția asupra experienței individualului și neidenticului în artă.

Prin moartea lui Adorno, *Teoria estetică* a devenit testamentul său filosofic. Lucrarea nu fusese plănuită cu acest gând. Adorno nu numai că ar fi conferit textului, printr-o ultimă revizuire, o formă definitivă, ci s-ar fi consacrat și realizării unei lucrări despre morală.[52] Totuși, nu este greșit să considerăm *Teoria estetică* drept opera principală a lui Adorno. Motivele centrale ale activității sale sunt reflectate și concentrate aici ca niciunde în

celelalte scrieri ale sale. În plus, *Teoria estetică* poate fi apreciată ca fiind cea mai pretențioasă și cizelată lucrare a sa, în sensul că dezvoltă programul teoriei critice pînă la ultimele sale consecințe și se confruntă cu dificultățile imanente acestui program. De aceea, nu este întâmplător faptul că întrebarea despre cum ar trebui continuată teoria critică după Horkheimer și Adorno a fost întotdeauna declanșată de *Teoria estetică*. Astfel, Jürgen Habermas observă, nu fără iritare, că amintirea (*Eingedenken*) naturii, prezentă în *Teoria estetică*, se situează într-o „vecinătate șocantă cu evocarea meditativă (*Andenken*) a ființei"[53], deci în vecinătatea unui gânditor care întotdeauna a fost privit de către Școala de la Frankfurt ca dușman intim: Martin Heidegger. De aceea Habermas s-a decis să reia prin propria sa activitate programul de început al lui Horkheimer. În opoziție cu această tendință, Habermas și-l ia pe Adorno ca sursă de inspirație în încercarea de a dezvolta punctele de plecare pentru o teorie a modernismului.[54] Însă cel ce dorește să-l urmeze cu adevărat pe Adorno se vede trimis de acesta către experiența operelor de artă moderne „autentice".

Günter Figal

Walter Benjamin

Despre Walter Benjamin, Hannah Arendt a scris o dată că în anii lui de tinerețe nu s-ar fi pregătit pentru nimic altceva decât pentru „profesia" de colecționar și erudit particular.[55] Într-adevăr, Walter Benjamin n-a avut niciodată o profesie în sensul curent al cuvântului. El a rămas dependent întreaga sa viață de sprijinul altora, mai întâi al părinților, apoi de plățile regulate ale Institutului pentru Cercetări Sociale. Benjamin și-a luat licența în filosofie și a încercat mai târziu să-și obțină docența prin scrierea *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (Originea dramei germane) (1928). Examenul de docență a eșuat, dar Benjamin, în loc să spere, mai degrabă s-a temut de o promovare de succes și de obligațiile profesorale legate de aceasta. Cu greu poate fi imaginat Benjamin în rolul unui docent în filosofie; dacă ar fi fost întrebat care e autorul său preferat, cu greu ar fi nominalizat vreun filosof, cât mai degrabă scriitori ca Marcel Proust, Charles Baudelaire și probabil Goethe. Benjamin era un *homme de lettres* care trăia cu cărțile, fără să fie nevoit să le citească, și cu atât mai puțin să scrie despre ele. Cunoscuții și prietenii îl descriu ca pe un om cu care se puteau purta conversații fascinante, dar la care doar cu greu puteai ajunge; era un melancolic, care-și ascundea timiditatea și nesiguranța de a trăi în spatele unei politeți ireproșabile. Cu adevărat prieten a fost probabil doar cu iudaistul Gershom Sholem[56] și – cel puțin pentru o perioadă – cu Ernst Bloch. Personalitatea sa era dublată de o inteligență deosebită: aceasta se exercita prin sentințe și observații adeseori surprinzătoare, mai mult decât prin argumente precise. Din scrierile sale cele mai reușite fac parte, pe lângă tratatele din care Adorno a învățat atât de mult, și volumul lui de amintiri *Berliner Kindzeit um Neunzehnhundert* (Copilărie berlineză în prejma anului 1900)[57], și culegerea de aforisme *Einbahnstraße* (Drum cu sens unic)[58], precum și texte scurte pe care el însuși le numea «tablouri de gândire»[59].

Walter Benjamin s-a născut în 1892 la Berlin și a crescut acolo ca fiu al unui bogat negustor de antichități. Doi ani din copilărie i-a petrecut într-o tabără de educație rurală (Haubinda în Turingia), unde a făcut cunoștință cu ideile mișcării tineretului. În perioada studiilor, Benjamin a fost puternic implicat în această mișcare.[60] El a studiat filosofia, mai întâi la Freiburg și Berlin, în anii Primului Război Mondial la München și apoi la Berna, unde și-a dat doctoratul în 1919 cu o lucrare despre *Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (Conceptul de critică de artă în romantismul german). După aceea, Benjamin a trăit ca traducător, critic literar și scriitor independent. Cele mai importante lucrări din această perioadă sunt studiul *Goethes Wahlverwandschaften* (Afinitățile elective ale lui Goethe) (1924), atât de admirat de Hugo von Hofmannsthal, și tratatul despre *Originea dramei germane*, care este consacrat dramei din perioada barocului. La sugestia lui Ernst Bloch, Benjamin citește în anul 1923 – anul în care îl cunoaște și pe Theodor W. Adorno – lucrarea *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Istoria și conștiința de clasă) a lui Georg Lukács. Sub influența acestei cărți și totodată a prieteniei sale cu comunista Asja Lacis, Benjamin devine marxist, bineînțeles nedogmatic. Un partener important de discuție despre problemele de politică marxistă și teoria artei a fost pentru el, din 1929, Bertold Brecht, a cărui operă o admira și căreia el i-a dedicat o serie de mici lucrări.[61] După preluarea puterii de către național-socialiști, Benjamin emigrează la Paris, oraș pe care-l cunoștea bine de multă vreme și care – mai mult chiar decât Berlinul – a devenit orașul „său". În această perioadă se apropie și de Institutul pentru cercetări sociale. Pentru revista acestuia a scris câteva studii, printre altele despre *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (Opera de artă în epoca reproductibilității sale tehnice) (1936). Un eseu despre Baudelaire[62], terminat în 1938, aparține unui proiect căruia Benjamin i s-a dedicat în perioada emigrației sale: sub titlul *Pariser Passagen* (Pasaje pariziene) el a vrut să prezinte, influențat de o carte a lui Louis Aragon[63], arta secolului al XIX-lea și formele de experiență care i-au dat naștere dintr-un punct de vedere social istoric. Studiile sale pentru această carte s-au păstrat într-un teanc voluminos de materiale și proiecte.[64] După pactul de neagresiune dintre Hitler și Stalin, Benjamin a fost internat într-un lagăr, asemeni tuturor emigranților de sex masculin din Franța. După ce a fost eliberat, el s-a decis, șovăielnic la început, să emigreze în SUA. A trăi în America i se părea a fi echivalent cu a trăi ca «ultimul european», privit cu uimire de toată lumea și arătat de toți cu degetul.[65] După invazia Wehrmacht-ului, Benjamin a fugit mai întâi la Marsilia și a încercat de acolo să

treacă frontiera către Spania cu un grup de alți emigranți. Pentru că grupul a fost oprit de vameși, iar Benjamin s-a temut că o să fie dat pe mâinile Gestapo-ului, el și-a pus capăt zilelor la 29 septembrie 1940.

Dintre scrierile lui Benjamin, nici chiar cele care ar putea fi considerate la prima vedere contribuții la filosofie și științele literare nu sunt propriu-zis așa ceva. Din punct de vedere filosofic, Benjamin nu poate fi subordonat vreunui curent academic: el n-a participat la dezbaterile filosofice ale timpului său, cel puțin nu prin textele sale. Chiar și accesul său la tradiția filosofică este ciudat. Benjamin este influențat mai degrabă de câteva idei fundamentale ale lui Platon, pe care le-a preluat desigur într-un mod cât se poate de neconvențional; înalta apreciere pe care o manifestă față de Kant n-a dus însă niciodată la vreun studiu aprofundat. Chiar și atunci când încă mai avea intenția de a scrie o teză de doctorat despre Kant, el mereu amâna studiul acestuia.[66] Pe de altă parte, lucrările lui Benjamin despre literatură sunt determinate de o concepție filosofică pe care o formulează pentru prima dată în lucrările sale timpurii despre filosofia limbajului[67], dezvoltându-le mai apoi în „Preliminarii la o critică a cunoașterii", din tratatul despre *Originea dramei germane*. Caracteristic pentru filosofia sa este faptul că nu poate fi găsită într-o expunere conceptuală; forma ei propriu-zisă apare abia în critica operelor de artă, iar aceasta își are cauza în faptul că în concepția filosofică a lui Benjamin conceptului de reprezentare îi revine un rol central.

Reprezentarea adevărului

Pentru Benjamin, filosofia ca atare este reprezentarea adevărului. Ce înseamnă în acest context reprezentare este explicat de Benjamin pentru început prin distincția dintre „reprezentare" și „cunoaștere", el declarând imposibilă cunoașterea adevărului.[68] Pentru el, cunoașterea este caracterizată prin faptul că se orientează către un obiect, iar acesta este „avut" sau „posedat" în conștiință. În măsura în care, în cadrul cunoașterii, ai certitudinea obiectului cunoscut, cunoașterea poate fi determinată ca o relație de posesiune sau cel puțin asemănător unei relații de posesiune. Tot ceea ce este cunoscut își are corelatul doar în conștiință și nu în sine însuși; corelația sau, cum spune Benjamin, „unitatea" cunoscutului se formează abia în conștiință, fiind astfel diferită de unitatea lucrurilor în felul în care aceasta este independentă de activitatea unificatoare a

conștiinței. Numai unitatea ultimă poate fi numită „adevărată". Totul depinde, prin urmare, de clarificarea modului în care aceasta poate să se arate. Unitatea reală a lucrurilor se arată, după Benjamin, doar prin faptul că se reprezintă ea însăși; crearea posibilității unei autoreprezentări a unității reale a lucrurilor constituie sarcina filosofiei.[69] Aceasta își îndeplinește sarcina în măsura în care face ca lucrurile să apară într-o nouă constelație, astfel încât acestea pot fi văzute într-o modalitate nouă și paradoxală față de contextul obișnuit al cunoașterii. Filosofia constituie reprezentarea verbală a lucrurilor în corelarea lor, în unitatea lor, însă o reprezentare căreia îi este predeterminată experiența unei noi și paradoxale alcătuiri a lucrurilor într-o unitate. Ceea ce îi este deja dat filosofiei spre contemplație este numit de Benjamin «idee»[70]; iar reprezentarea conceptuală a filosofiei își găsește sensul în a face ca ideile să se arate. Acolo unde ideile se arată pe sine prin aceea că se reprezintă în concepte filosofice, lucrurile devin pentru o clipă transparente în ființa lor creată de Dumnezeu; ordinea profană a lumii, ordinea conștiinței este străpunsă, astfel încât poate să apară lumina adevăratei ordini divine.

Este caracteristic pentru gândirea lui Benjamin faptul că se abține în mare măsură de la speculații teoretice. Ideea sa fundamentală a unui adevăr care se reprezintă pe sine exclude astfel de speculații, la fel cum interzice elaborarea unei teorii filosofice. Ideile care trebuie să se reprezinte în filosofie sunt, ca unitate paradoxală și de fiecare dată nouă a lucrurilor, întotdeauna unice. De aceea, filosofia nu se poate configura într-un sistem care elaborează separat conceptele particulare; ea trebuie s-o ia mereu de la început cu „proiectele descriptive" ale ideilor. În textele lui Benjamin apar de aceea, în locul concluziilor logice și a argumentelor, metafore complicate și adeseori sumbre. De cele mai multe ori, corelațiile obiective nu sunt desemnate explicit; ele reies din combinația îndelung reflectată a citatelor. Despre filosofie, așa cum o înțelege el, Benjamin spune că s-ar menține la mijloc între cercetare și artă.[71] În timp ce, de exemplu, în munca cercetătorului nu este vorba doar de o descriere simplă a lucrurilor, ci de punerea acestora într-o corelație, artistul consideră că este sarcina lui să confere corelațiilor dintre lucruri o formă de sine stătătoare. Filosoful pune lucrurile într-o corelație în măsura în care se orientează după forma de sine stătătoare a acestor corelații.

Critica de artă

Deoarece legătura reală a lucrurilor își găsește de fiecare dată o configurație în operele de artă, filosofia, așa cum o înțelege Benjamin, trebuie să se refere la aceste opere. Aceasta nu înseamnă însă că, filosofic, am putea ne supunem fără rezerve operelor de artă. Dacă adevăratele legături dintre lucruri s-ar manifesta fără rest în cadrul operelor de artă, atunci n-ar mai rămâne nimic de făcut pentru filosofie și ea ar putea să renunțe la proiectele descriptive ale ideilor. Benjamin nutrește însă convingerea, inspirată de Platon[72], că frumusețea operelor de artă este în fapt o autoreprezentare a adevărului, însă că această autoreprezentare trebuie încă să fie diferențiată de adevărul însuși. Aceasta nu înseamnă că adevărul s-ar putea manifesta pentru noi altfel decât prin propria reprezentare de sine, ci doar că reprezentarea nu se abate de la ceea ce se reprezintă pe sine numai atunci când este transparentă[73]. Reprezentarea trebuie să piardă autonomia formei proprii pentru a îndeplini de fapt abia astfel funcția de reprezentare. Forma reprezentării este autonomă atunci când se afirmă în opoziție cu corelația unei lumi, deși tocmai „faptele reale", fenomenele acestei lumi au pătruns în interiorul ei. Acesta însă este pentru Benjamin cazul operelor de artă. Fiecare operă de artă face parte din lumea în care a luat naștere, iar dacă pare autonomă în raport cu această lume, atunci autonomia aceasta este doar o aparență. Caracterul aparent al operelor de artă devine transparent prin filosofie. Filosofia este orientată în primă instanță către configurațiile autonome ale operelor de artă; dar își poate îndeplini sarcina de a fi reprezentarea adevărului abia prin negarea autonomiei acestora și, astfel, a relației lor cu lumea. Filosofia își află așadar forma ei specifică în critica de artă. În acest sens, Benjamin și-a înțeles multe din lucrările sale drept critică de artă filosofică.

Benjamin a ajuns la concepția sa despre critica de artă filosofică prin contactul cu ideile romantice despre poezia reflexivă. În timp ce această idee, așa cum a dezvoltat-o Benjamin în dizertația sa[74], susține că în operele de artă caracterul lor aparent poate deveni transparent dacă este reflectat în ele și prezentat explicit, în concepția lui Benjamin o astfel de reflecție de sine nu joacă, în cadrul operelor de artă, nici un rol. Reflecția asupra operelor de artă este atribuită mai degrabă exclusiv filosofiei. Așa cum Benjamin încearcă să arate în tratatul său despre *Afinitățile elective ale lui Goethe*, operele de artă sunt posibile în primă instanță doar ca alcătuiri de sine stătătoare. Abia după ce supraviețuiesc timpului și devin prin aceasta tot mai străine publicului din generațiile următoare, suscită ele critica.[75] În cazul

unei opere de artă contemporane, în schimb, este uzual să te referi doar la conținutul ei factic și să tratezi opera de artă doar ca pe o imagine a lumii în care a luat naștere; abia mai târziu, când conținutul factic al operelor nu mai corespunde „faptelor reale" ale unei lumi, „conținutul de adevăr" poate fi eliberat de către critic, în măsura în care dă nume momentelor diverse ale conținutului obiectual în unitatea lor ca idee. Unitatea acestor momente se arată ca idee abia atunci când momentele nu mai pot fi cunoscute în contextul familiar al lumii noastre.

În măsura în care operele de artă, în momentul apariției lor, sunt raportate întotdeauna la contextul familiar al unei lumi, ele au pentru Benjamin un caracter mitic. Mitic este pentru el tot ceea ce are o independență aparentă în măsura în care rămâne legat de un context în raport cu care își afirmă independența. Operele de artă își pierd însă caracterul mitic atunci când sunt „salvate" de critică ca reprezentări ale adevărului[76], iar această salvare este posibilă, la rândul ei, pentru că operele de artă se desprind, supraviețuind timpului, de contextualitatea lumii lor. Acest lucru îl au în comun operele de artă cu marile concepții filosofice, cum ar fi de exemplu cele ale lui Platon și Hegel, care pot fi înțelese cu atât mai mult ca reprezentări ale adevărului cu cât sunt mai puțin descrieri ale unei lumi.[77] În cazul tuturor formelor ce nu rezistă timpului, caracterul mitic se păstrează, dimpotrivă, până la declinul lor. Astfel de forme nu mai pot fi salvate atunci prin nici o critică filosofică, ci pot fi doar numite datorită caracterului lor mitic. Salvarea lor poate fi imaginată, pentru Benjamin, numai ca mântuire divină.

Teologia istoriei

Însă numai și prin faptul că numirea critică a structurilor mitice durabile este în genere posibilă devine limpede cât de mult este inserată concepția lui Benjamin despre o critică filosofică a artei în cadrul mai larg al unei concepții teologice despre istorie. Dacă însă menirea filosofiei se împlinește pentru el în critica artei, critica de artă rămâne la rândul ei raportată la istorie: acolo unde tragedia barocă se arată ca idee criticului de artă, sunt într-adevăr salvate faptele istorice reale, deoarece sunt prezentate într-o unitate nouă și paradoxală în raport cu lumea lor de odinioară și cu imaginea familiară a istoriei. Și la fel cum concepția lui Benjamin despre opera de artă este integrată într-o teologie a istoriei, tot astfel obține el dintr-o concepție specifică criticii de artă mijlocul prin care să examineze întreaga

lume istorică. O astfel de critică – care nu salvează, ci doar numește – Benjamin a realizat-o, poate cel mai pregnant, în lucrarea *Zur Kritik der Gewalt* (Critica autorității) (1921). Conform ideii fundamentale din această lucrare, mitice sunt toate formele dreptului, forme care se datorează unei autorități și care sunt conservate printr-o autoritate din care tocmai par a se desprinde. Fiecare drept, încearcă să arate Benjamin, se afirmă mai întâi ca un privilegiu față de alți oameni, iar un astfel de privilegiu nu poate fi la rândul său de drept; orice drept existent este deci legat de o autoritate lipsită de drept și această legătură determină dreptul și în conservarea sa, pentru că el trebuie asigurat împotriva pericolului unei noi instituiri prin constrângere a unui drept.[78] Corelația mitică dintre instituirea dreptului și conservarea lui față de o nouă instituire a dreptului își poate afla sfârșitul numai prin autoritatea divină, care se poate arăta în orice caz prin autoritatea unei revoluții care renunță la instituirea dreptului. Revoluția este justificată doar în cadrul autorității divine.[79]

Înțelegerea revoluției în lucrarea *Critica autorității* nu poartă încă amprentă marxistă, ci se orientează după revolta anarhistă.[80] Oricum, această înțelegere arată că în gândirea timpurie a lui Benjamin exista un teren pregătit pentru întoarcerea către marxism. Pe de altă parte, marxismul lui Benjamin este mai curând rezultatul unei decizii politice decât al uneia teoretice; scrierile sale de mai târziu stau mărturie mai puțin pentru schimbarea concepțiilor sale anterioare datorită studierii marxismului, cât mai degrabă integrarea concepțiilor marxiste și a reprezentărilor politice ale comunismului în concepția sa timpurie. Astfel, Adorno i-a reproșat lui Benjamin că n-ar gândi suficient de „dialectic"[81], iar Brecht aprecia drept „misticism" multe din cele scrise de Benjamin sub semnul marxismului.[82]

Critica materialistă a artei

O dată cu întoarcerea sa spre marxism, Benjamin descoperă desigur teme noi. Interesul lui este consacrat acum mai mult artei „în era capitalismului dezvoltat"[83], precum și formelor de reprezentare artistice transformate datorită noilor tehnici. În lucrările sale despre lirica lui Baudelaire, în fragmentele de lucru ale pasajelor, însă mai ales în studiul *Opera de artă în epoca reproductibilității sale tehnice*, Benjamin dorește să arate că stranietatea operelor de artă în condițiile de producție capitalistă nu este în primul rând un rezultat al supraviețuirii lor în timp. Datorită faptului că operele de artă devin mărfuri,

ele nu mai dețin ca înainte o „valoare culturală" (*Kultwert*), ci sunt caracterizate prin „valoarea de exponat" (*Ausstellungswert*)[84]. Prin aceasta, legătura lor cu faptele reale ale lumii familiare este dintru început dizolvată. Operele de artă nu mai sunt incluse în contextul unei tradiții și nici nu mai sunt înțelese ca imagini ale unei lumi. Prin aceasta, ele au pierdut totodată aparența autonomiei față de lume. Ceea ce s-a pierdut astfel în condițiile economiei capitaliste de piață este numit de către Benjamin „aura" operelor de artă.[85]

Ca mărfuri, operele de artă trebuie să poată concura cu alte mărfuri, iar acest lucru este la rândul său posibil doar dacă prezența lor pe piață este asigurată suficient. O condiție în acest sens este transportarea neproblematică a operelor de artă acolo unde apare o cerere pentru ele. Înainte de toate, pentru a constitui o afacere rentabilă ele trebuie să fie produse într-un număr cât mai mare. Operele de artă care există în număr mare, ca de exemplu cele de grafică, nu au, pentru Benjamin, vreo aură, deci nu mai au aparența autonomiei. În fond, fiecare copie a unei litografii este identică cu oricare alta.

Chiar dacă pierderea aurei în artă se manifestă prin faptul că operele de artă sunt subordonate legilor pieței, pentru Benjamin această evoluție se radicalizează abia o dată cu formele complet tehnice ale artei, cele ale fotografiei și filmului. Doar în primele fotografii portretistice Benjamin mai recunoaște un rest de aură, deoarece chipului omenesc reprodus îi revine încă unicitatea și autenticitatea operelor de artă tradiționale. Acolo însă unde chipul omenesc dispare din fotografii, acestea devin „piese probatorii în procesul istoric"[86]; ele nu mai sunt raportate la corelația unei lumi, ci servesc la dezvoltarea unei atitudini critice față de această lume. Filmul este cel care, mai mult decât fotografia, îndeplinește această funcție, și nu doar datorită faptului că în cadrul lui se tratează teme de critică a sicietății, ci pur și simplu prin forma sa. Filmele nu sunt configurații autonome. Ele sunt montate mai degrabă prin fixarea unor momente izolate ale lumii; în montaj, schimbarea bruscă prin care sunt percepute de către spectator secvențe izolate de imagini nu-i produce acestuia, potrivit lui Benjamin, impresia unei imagini coerente a lumii, ci aduce momentele lumii într-o constelație nouă și paradoxală față de relația familiară cu aceasta. Astfel înțeles, filmul n-ar avea nevoie de nici o critică; filosoful s-ar putea rezuma, altfel decât în cazul operelor tradiționale de artă, la numirea explicită a funcției critice a filmului. Pentru Benjamin însă, mai există și un alt motiv care face necesară munca de critic: forma artistică a filmului este ambiguă, deoarece poate fi folosită atât comunist, cât și fascist. Pe de o parte, filmul poate să servească la „adaptarea oamenilor

la pericolele care îi amenință"[87] și să pregătească atitudinea revoluționară a maselor. Pe de altă parte, masele pot fi satisfăcute cu reprezentarea oferită de filmul însuși, fără a lua în serios funcția critică a acestei forme de artă. De aceea, sarcina criticului este și aici aceea de a salva forma de reprezentare de constrângerea impusă ei de lume; potrivit lui Benjamin, criticul are sarcina să afirme „politizarea artei" prin comunism împotriva „estetizării politicii de către fascism"[88]. Prezentarea cinematografică a adevărului trebuie astfel raportată la revoluție, iar criticul participă la depășirea corelației existente dintre autoritatea ce conservă ordinea de drept și autoritatea ce instituie ordinea de drept.

Materialismul teologic

Precum în faza marxistă, Benjamin nu se desparte de liniile directoare ale abordării sale referitoare la critica de artă, tot astfel nu renunță el la motivele teologice ale lucrărilor sale timpurii. În probabil ultima sa scriere, în tezele intitulate *Über den Begriff der Geschichte* (Despre conceptul de istorie) se găsește de la început ideea că materialismul istoric se poate măsura cu orice adversar politic și teoretic, însă cu condiția să facă apel la serviciile teologiei, „care astăzi, după cum se știe, e mică și urâtă și oricum nu i se permite să se arate"[89]. Ca în studiul său *Critica autorității,* serviciul teologiei constă în justificarea revoluției. Însă spre deosebire de perioada anterioară, Benjamin nu mai înțelege revoluția acum ca o revoltă anarhistă în care se poate manifesta puterea divină „pură", care nu se raportează la conservarea anumitor configurații; revoluția este acum gândită mai degrabă dinspre un timp mesianic ce deține caracterul unei prezențe depline.[90] Trebuie menționat însă că revoluția nu este o astfel de prezență deplină; ea este doar manifestarea acesteia într-un anumit timp al istoriei determinat de prezent, trecut și viitor. În mod corespunzător, o dată cu revoluția nu sosește, desigur, era mesianică; în cadrul ei există doar șansa pentru ivirea acestei ere. Adversarul politic și teoretic cu care trebuie să se confrunte materialismul susținut de teologie este pentru Benjamin social-democrația. În timp ce aceasta proiectează imaginea unui progres lent, de neîncheiat și de nestăvilit al istoriei speciei umane, revoluția trebuie să „facă să explodeze"[91] continuumul istoriei; în timp ce ideea social-democrată de progres trăiește doar prin orientarea ei către viitor, revoluția înțeleasă istoric-materialist își extrage energiile din trecut: ea este răzbunare, „care duce la capăt opera

de eliberare în numele a generații de năpăstuiți"[92]. Pentru materialismul istoric, așa cum îl înțelege Benjamin, revoluția este o operă a distrugerii. Însă deoarece își extrage energiile din trecut, ea constituie o ruptură în istorie prin care se poate face numai dreptate tuturor victimelor de până la ea. Prin aceasta, ea este și o salvare.

Împreună cu conceptul de revoluție, Benjamin emite în tezele sale și un concept de istoriografie, desprinzându-se astfel decisiv de reprezentările istoricismului. În timp ce istoricismul înșiră evenimentele din trecut ca perlele unui colier pentru a umple timpul „gol" al succesiunii[93] și, după cum spune Benjamin, nu este condus de nici o metodă demonstrată, istoriografia materialistă are la bază „un principiu constructiv"[94]. Ea face „un salt de tigru în trecut", invocând evenimentele trecutului în același fel în care „moda invocă un costum din trecut"[95]. Astfel, trecutul devine din nou actual și oferă prezentului o posibilitate de a găsi o nouă formă și o nouă conștiință de sine. Deși istoriografia materialistă nu este interesată de cum a fost ceva în contextul său, prin procedeul ei de citare ea nu are totuși un caracter arbitrar. Mai degrabă trebuie ca în acel moment al trecutului citat și extras din continuitatea întâmplărilor să fie în cele din urmă „păstrat și totodată suprimat"[96] întregul proces istoric.

Nu este dificil să recunoști aici motivul fundamental al criticii salvatoare din concepția lui Benjamin despre reprezentare, motiv formulat în „Cuvântul înainte din perspectiva criticii cunoașterii" la volumul său despre tragedie. Filosofia istoriei dezvoltată în teze diferă de concepția anterioară prin faptul că acum activitatea unui critic este interpretată doar ca o anticipare a revoluției. „Saltul de tigru în trecut", așa cum îl realizează istoriograful materialist, are loc „într-o arenă în care comandă clasa stăpânitoare", și „aceeași salt sub cerul liber al istoriei este saltul dialectic prin care Marx a înțeles revoluția".[97] Făcând complet abstracție de întrebarea dacă înțelegerea lui Benjamin a revoluției ca o răzbunare pentru trecut care deschide totodată viitorul corespunde într-adevăr realităților politice, ne putem îndoi totuși că privirea salvatoare a criticului și acțiunea distructivă a revoluționarului sunt de același fel, după cum susține Benjamin. Discipolul său Adorno nu l-a urmat în acest punct.

Lui Adorno îi datorăm în primul rând că scrierile lui Benjamin au trezit atenția cititorilor după cel de-al Doilea Război Mondial. El n-a fost doar coeditor la o primă culegere, atrăgând continuu atenția asupra importanței acesteia, ci a încercat și în lucrările sale proprii să preia de la Benjamin și să dezvolte anumite figuri de gândire. În acest sens, Adorno

a rămas la concepția timpurie a lui Benjamin despre reprezentare, dar s-a distanțat hotărât de meditațiile acestuia referitoare la forma tehnico-artistică a filmului. Acest lucru a provocat la rândul său critici, ba chiar și reproșul că Adorno ar intenționa să-l suprime pe marxistul Benjamin.[98] Cel puțin din momentul din care dispunem de ediția scrierilor alese a lui Benjamin, la a cărei pregătire a participat și Adorno, ar trebui să fie limpede că acest reproș este neîntemeiat. Cât despre întrebarea dacă raționamentele lui Benjamin despre 'opera de artă în era reproductibilității sale tehnice' pot fi fructificate sau nu pentru o teorie a artei cu amprentă marxistă, nu trebuie ignorată întrebarea fundamentală dacă lucrările lui Benjamin pot fi în genere utilizate pentru orice fel de teorie. Oricum, textul cel mai complet despre modalitatea de a raționa și de a lucra a lui Benjamin este prefața unei cărți despre drama germană în epoca barocului; iar în măsura în care tezele *Despre conceptul de istorie* tratează istoriografia, acestea oferă doar determinări metodice, care, la fel cu determinările din „Cuvânt înainte din perspectiva teoriei cunoașterii" trebuie confirmate în activitatea criticului însuși. Despre felul în care își imagina Benjamin o istoriografie materialistă, materialele și fragmentele oferă în ultimă instanță lămuriri mai bune decât tezele, iar în ceea ce privește concepția despre reprezentare din „Cuvânt înainte din perspectiva teoriei cunoașterii", ea se poate verifica în fond doar prin intermediul lucrărilor de teorie a artei. Cel ce dorește cu adevărat să-l cunoască pe Benjamin trebuie să țină seama mai puțin de concepția sa filosofică și mai mult de texte, care după propria opinie a lui Benjamin au la bază această concepție. Realizarea lui Benjamin iese la iveală – după cum s-a înțeles singur – mai puțin în concepția sa, cât în puterea de a descifra singularul, lăsându-l să apară într-o corelație – și adeseori într-o manieră nouă și paradoxală.

Günter Figal

Ernst Bloch

După ce Ernst Bloch a fost introdus de prietenul său Georg Lukács în casa sociologului Max Weber din Heidelberg, Marianne, soția acestuia, nota: „Tocmai a trecut pe aici un nou filosof evreu – un tânăr cu o claie enormă de păr și cu o încredere de sine la fel de enormă, ce se credea evident precursorul unui nou Mesia și pretindea să fie recunoscut ca atare”[99]. Chiar dacă „enorma claie de păr” a încărunțit cu trecerea anilor, devenind albă, Bloch a păstrat-o toată viața, la fel cum a păstrat și încrederea de sine. Și desigur că cel ce scrie la treisprezece ani în caietul de școală un tratat cu titlul: „Universul în lumina ateismului – o renaștere a senzualității”[100], iar mai târziu nu ocolește în scrierile sale aproape nici o temă, trebuie să aibă o conștiință enormă de sine: Bloch dezbate filosofia de la Heraclit până la Heidegger, literatura de la Homer până la James Joyce, muzica, pictura, Biblia și Revoluția Rusă, politica în general, și lumea tehnicii moderne, precum și o sumedenie de evenimente și experiențe cotidiene. Lui nu-i păsa de specialiști, integrând toate acestea și multe altele în povestea gigantescă a activității sale de-o viață. Acest lucru depune mărturie pentru talentul scriitoricesc a lui Bloch, pentru vitalitatea și pentru plăcerea lui de a polemiza, la fel ca și pentru erudiția sa extraordinară. Bloch avea habar de toate, chiar dacă de cele mai multe ori nu cu exactitatea și scrupulozitatea caracteristice unui specialist. Stilul straniu al gândirii și scrierii sale evidențiază mai puțin dragostea pentru detaliu cât mai degrabă forța de integrare. Bloch a spus odată că de fapt i-ar accepta doar pe Karl May și pe Hegel, tot restul fiind „amestec impur”[101]. Într-adevăr, acești doi autori formează, să spunem așa, pietrele unghiulare ale modului său de a filosofa, care se conservă prin intermediul unei plăceri naive de aventură, printr-o sete nestăvilită de nou și încă posibil, dar se articulează totuși ca speculație preocupată de cuprinderea în idee a propriei lumi și epoci.

Ernst Bloch s-a născut la Ludwigshafen în 1885 ca fiu al unui funcționar de la căile ferate. Tatăl său, care la început n-a fost absolut deloc de acord cu intenția fiului său de a studia filosofia, s-a lăsat totuși convins, după cum povestea odată Bloch, atunci când fiul i-a arătat un monument pe care regele Maximilian II al Bavariei l-a ridicat ca semn al prețuirii și prieteniei sale pentru Schelling[102]: dacă un rege ridică un monument pentru un filosof, atunci și prin filosofie se poate ajunge la ceva în viață. Oricum a durat destul de mult până când Bloch a realizat ceva prin filosofie; abia în 1948 i s-a oferit o catedră de filosofie la Universitatea din Leipzig. După ce a studiat la München și Würzburg – materiile secundare au fost fizica și muzica –, el a trăit mai întâi ca scriitor liber în diverse localități. După stațiunile intermediare Zürich, Viena, Paris și Praga, Bloch a emigrat în 1938, împreună cu cea de-a treia soție și cu fiul său mic, în SUA. Acolo a lucrat la opera sa cea mai cuprinzătoare, *Prinzip Hoffnung* (Principiul speranță) (1954-1959), în vreme ce soția sa asigura întreținerea familiei muncind ca arhitect. Bloch și-a păstrat până în 1961 catedra la Leipzig. La început a fost ținut la mare preț în RDG, fiind distins și cu Premiul Național. Curând însă intră în conflict cu conducerea partidului; filosofia sa nu era suficient de ortodoxă pentru oficialii marxiști, ea fiind, deci, indezirabilă. După construirea zidului Berlinului în anul 1961, Bloch, aflat într-o călătorie în Republica Federală Germană, a decis să nu se mai întoarcă în RDG. A acceptat o catedră ca profesor asociat la Universitatea din Tübingen, unde a trăit și activat până la moartea sa, în 1977.

La fel ca Walter Benjamin, cu care a fost bun prieten în timpul Primului Război Mondial și în anii '20, și la fel ca Theodor W. Adorno, care tânăr fiind îl admira, nici Bloch nu și-a dobândit formația filosofică decisivă prin intermediul filosofiei academice. Deja elev, îi citea pe Hegel și Schelling în biblioteca electorală a castelului din Mannheim. După propria sa mărturie, chiar în această perioadă s-a născut întrebarea ce îl va preocupa de-a lungul întregii sale vieți de creație, și anume cum oare pot fi armonizate structurile experienței umane, care formează tema 'psihologiei' filosofice, cu structurile lumii naturale, temă a 'cosmologiei'.[103] Primul mare proiect în care Bloch dezvoltă această temă este *Geist der Utopie* (Spiritul utopiei). Prin această carte, apărută mai întâi în 1918, apoi într-o a doua ediție în 1923, Bloch a devenit cunoscut. Ca aproape nici o altă operă a timpului său, ea a reușit să ofere satisfacție setei de „metafizică" și să dea expresie, prin limbajul său patetic și debordant, sentimentului de viață al cititorilor săi. Prin titlu, ea

opunea deja un nou început teoriilor pesimiste ale decadenței, dintre care cea mai cunoscută era *Untergang des Abendlandes* (Declinul Occidentului) a lui Spengler. *Spiritul utopiei* nu ocupă o poziție specială în cadrul operei lui Bloch doar pentru simplul motiv că a fost primul său proiect de sistem. Această lucrare a rămas pentru Bloch întotdeauna o lucrare față de care se simțea obligat. Mult mai voluminosul *Principiul speranță* este clădit, ca și celelalte scrieri filosofice, pe ideile fundamentale din *Spiritul utopiei*; Bloch a variat aceste idei fundamentale mai târziu în contextul altor teme, sau le-a ilustrat altfel în cadrul acelorași teme, astfel încât această primă lucrare oferă o cale de acces către întreaga sa operă.

Dar nu numai scrierile sale de mai târziu constituie variațiuni ale ideilor sale fundamentale; chiar și *Spiritul utopiei* oferă la rândul ei deja o astfel de variațiune, și de la bun început te întrebi, ca cititor, ce au în comun diferitele teme tratate aici: după reflecția privind un ulcior vechi urmează o explicație dedicată „Producerii ornamentului"; în continuarea acesteia vei fi confruntat cu o filosofie a muzicii, care ocupă aproape jumătate din carte. Sub titlul „Forma întrebării neconstruibile", Bloch leagă apoi considerații despre Kant, Hegel și Kierkegaard cu altele despre cristologie, sex și tragic. Partea finală a cărții poartă titlul baroc: „Karl Marx, moartea și apocalipsa, sau despre căile lumii prin intermediul cărora interiorul poate deveni exterior, iar exteriorul poate deveni aidoma interiorului". Un prim indiciu în ceea ce privește structura ideatică a întregului constă în faptul că această parte este desprinsă de toate celelalte părți; toate cele de mai înainte sunt rezumate sub un singur titlu, și anume „întâlnirea cu sine". Acest titlul este și numele primei idei fundamentale a lui Bloch.

Obscuritatea clipei trăite

Concepția lui Bloch despre întâlnirea cu sine este în primă instanță o concepție despre „obscuritatea clipei trăite". Prin această expresie, este vizat faptul că omului îi este imposibil să se cunoască nemijlocit pe sine însuși. Ne suntem, cum spune Bloch, nouă înșine „prea aproape"[104], atât timp cât nu ne putem niciodată raporta la un eveniment în chiar momentul petrecerii acelui eveniment. Evenimentul ne este conștient în grade diferite, dar cu toate acestea un act inconștient: ai prezente în conștiință doar evenimentele trecute ale propriei tale vieți, iar acest trecut nu mai este evenimentul însuși, așa cum s-a petrecut acesta. Dacă te raportezi numai

la evenimentele trecute, iar altfel nici nu se poate, nu cunoști nimic despre tine ca om viu.

Faptul că în obscuritatea clipei trăite nu ajungi la ceea ce vrei, și anume să faci experiența propriei vieți, este acum experimentat ca o insuficiență. Această insuficiență este încă amplificată prin faptul că evenimentele trecute împovărează viața prezentă. În cadrul acesteia, trecutul nu este doar prezent în măsura în care te orientezi conștient înspre el; el revine și în vis și pune stăpânire pe prezent. Viața prezentă rămâne astfel legată de ceea ce i-a devenit străin.

Plecând de la ideea fundamentală a obscurității clipei trăite, Bloch nu interpretează doar încercarea de a face experiența propriului sine. Pentru el, această obscuritate caracterizează deopotrivă munca socială, știința individuală și, de asemenea, filosofia tradiției. În ceea ce privește munca socială, Bloch se raliază la observația, de proveniență aristotelică și preluată de Marx, potrivit căreia fiecare produs al muncii vii există, din momentul în care este terminat, desprins de aceasta, deci independent. Bloch îi conferă acestei observații o turnură critico-culturală: așa cum se prezintă lumea, trebuie, după părerea lui, ca baia și closetul să fie privite ca „realizările cele mai incontestabile și originale ale acestui timp”[105]. Acolo unde guvernează „lavabilitatea”, iar casele și camerele de locuit sunt determinate doar funcțional, te regăsești la fel de puțin ca acolo unde predomină o ornamentare și o stilizare excesivă a lucrurilor. Abia producerea mecanică a lucrurilor ‘funcționale‘ creează o uniformitate care, deși nu privește deloc viața în procesul ei, o stăpânește totuși. Pe Bloch nu îl interesează deci atât de mult modul în care se dispune de produsele unei societăți; decisiv este pentru el mai degrabă faptul că ele nu se află într-un raport pozitiv față de procesul lor viu de producere.

La fel stau lucrurile cu știința particulară. Deoarece ea se îndreaptă către fapte, are de-a face doar cu trecutul, și cu cât se preocupă mai mult de acesta, cu atât mai dificilă devine proiectarea faptelor, construirea ipotezelor care inițial au condus știința; știința particulară a devenit, după cum spune Bloch, „fantezie care a ajuns înțeleaptă prin defecte”[106], și care, dacă s-a înțeleptit, este stăpânită de fapte. Filosofia nu este dominată de fapte; așa cum Bloch arată, în *Spiritul utopiei*, prin intermediul lui Kant[107], filosofia depășește facticul pur tocmai prin ideea unei rațiuni practice, care nu poate fi găsită în natură. Dar proba unei valabilități necondiționate a „ceea ce trebuie să fie” (*Sollen*) față de ceea ce este se face cu un preț care, odată plătit, nu lasă rațiunii practice nimic în raport cu care s-ar putea afla pe sine.

Deoarece lumea faptelor este limitată față de valabilitatea necondiționată a rațiunii practice, aceasta nu mai are nimic de-a face cu faptele, astfel încât pentru un proces viu înțeles ca rațiune practică nu se mai pune nici măcar problema unei încercări eșuate de raportare la sine. Altfel decât pentru Kant, pentru Hegel[108] sarcina filosofiei constă în înțelegerea lumii factice și în evitarea astfel a dominației ei asupra rațiunii vii. Într-o lume conceptualizată însă, dinamica vie a rațiunii se pierde; odată cu ideea că rațiunea se poate regăsi în tot ceea ce este, mișcarea vie a relației cu sine este stopată, deoarece această mișcare are întotdeauna nevoie de o rezistență pentru a funcționa. Încerci să te cunoști în propria ta viață doar atunci când nu te-ai cunoscut deja dintru început în această viață. Că, în afară de aceasta, rațiunea se poate regăsi în tot ceea ce e factic este pur și simplu o idee în care se face abstracție că facticul este și irațional; lumea în care rațiunea se poate regăsi fără probleme nu poate fi, pentru Bloch, cea reală. În critica lui Hegel, Bloch[109] a adăugat mai târziu o obiecție prin care gândește filosofia tradiției în genere după modelul unei relații cu sine eșuate, așa cum a proiectat acest lucru în *Spiritul utopiei.* Orice filosofie tradițională gândește cunoașterea ca amintire, legând prin aceasta filosofia de trecut; prezentul viu nu este luat în considerație. Totuși, pentru Bloch, filosofia ca atare n-a devenit niciodată problematică. În continuarea lui Hegel, el își păstrează convingerea că rațiunea filosofică trebuie să înțeleagă lumea în raționalitatea ei. Pentru el, raționale nu sunt faptele din lume, ci diferitele forme ale unei relații reușite a vieții cu ea însăși.

Speranța ca întâlnire reușită cu sine

O întâlnire cu sine cu adevărat reușită are loc, pentru Bloch, acolo unde nu ești îndreptat către trecut, ci, prin speranță, către viitor.[110] Această idee este în primă instanță surprinzătoare, deoarece viitorul este cel puțin la fel de mult sustras vieții prezente ca și trecutul. Însă viitorul se distinge de trecut prin accea că el nu e dat drept ceva factic, ci drept ceva ce stă pe punctul de a se petrece. Cel ce-și propune ceva și purcede la realizarea acestuia, sau pur și simplu doar așteaptă ceva, este influențat de acesta în desfășurarea prezentă a vieții. Pentru că viitorul determină astfel *desfășurarea* vieții, el nu poate, spre deosebire de trecut, să apară drept ceva străin în cadrul vieții prezente. Altfel decât trecutul, viitorul nu poate domina viața prezentă; pentru că ceea ce ți-ai propus este de fiecare dată rezultatul unei hotărâri, și ceea ce speri nu

stă în calea desfășurării propriei vieți. Viitorul nu te surprinde asemeni unui coșmar, ci te face să „visezi cu ochii deshiși"[111].

Prin ideea că viața prezentă este determinată în desfășurarea ei de viitor, Bloch îl continuă pe Aristotel. Pentru Aristotel o mișcare poate fi întotdeauna determinată doar atunci când se ține seama de scopul ei.[112] Este limpede că există mișcări care își au scopul în sine, în sensul că – așa cum ar fi de exemplu plimbarea – le execuți doar de dragul lor și le poți încheia oricând, dar le-ai putea și continua; tuturor celorlalte mișcări ce se desfășoară în timp însă scopul le este proiectat în afară, iar atâta timp cât ele există, sunt determinate ca mișcare prin acest scop. Aristotel numește entelehie determinarea mișcărilor prin scopul lor; în măsura în care Bloch gândește desfășurarea vieții în raportarea ei la viitor, ideea de entelehie este, după ideea întâlnirii cu sine, a doua sa idee fundamentală.

Atunci când Bloch spune că raportarea vieții actuale la viitor ar avea loc în speranță, devine limpede că nu e interesat de transpunerea în realitate a vieții în conformitate cu scopul ei. Fiecare scop realizat s-ar opune atunci, drept ceva trecut, iarăși vieții prezente, așa încât întâlnirea cu sine ar fi condamnată în ultimă instanță la eșec. Însă ceea ce sperăm nu planificăm, prin urmare nici nu putem să ne apucăm să realizăm ceea ce sperăm. Pe de altă parte, nu este clar de ce poate surveni tocmai în speranță o întâlnire reușită cu sine. Dacă speranța nu este o transpunere în realitate și, astfel, o formă a realității, atunci viața prezentă pare a fi doar o evadare din lumea factică; viața prezentă ar rămâne la fel de opusă acestei lumi, cum rămâne după Bloch rațiunea practică în concepția lui Kant. Speranța însă pentru Bloch nu este o reverie evazivă și detașată despre o lume mai bună. Mai mult, visarea cu ochii deschiși despre viitor *se exprimă* în viața prezentă, iar în această expresie viața își găsește în același timp realitatea adecvată ei: diversele forme de expresie ale visării cu ochii deschiși nu pot deveni factice și străine de viață, deoarece sunt mereu raportate la viitor; de aceea, prin ele te poți întâlni cu adevărat cu tine însuți. Pe lângă ideea întâlnirii cu sine și ideea entelehiei, expresia este a treia idee fundamentală a lui Bloch.

Bloch înțelege sarcina filosofiei în continuarea acestei idei. În filosofie este important să înțelegi lumea în raționalitatea ei, și nu facticul este rațional, ci expresia visării cu ochii deschiși. Din punct de vedere filosofic, Bloch vrea să întrebe ce anume poate căpăta, în lume, valoarea unei astfel de expresii. Acest lucru este iarăși imposibil printr-o contemplare și descriere pură a lumii, deoarece expresia speranței o recunoști doar când tu însuți,

prin speranță, ești raportat la viitor. Astfel, filosofia nu este doar o chestionare critică, și deci discriminatoare a lumii, ci ea trebuie la fel de mult să țină seama de posibilitatea unei vieți mai bune, fără însă să proiecteze planul unei astfel de vieți mai bune. Dacă filosofia ar planifica o viață mai bună, ea s-ar concentra asupra realizării planului, și iarăși n-ar satisface prin aceasta adevărata întâlnire cu sine în speranță.

În ceea ce privește acum formele diverse de expresie ale speranței, Bloch le găsește, în *Spiritul utopiei,* mai ales în artă; în ornament ca acea linie în care se manifestă dinamica vieții, în „exuberanța plină de expresivitate"[113] a picturii lui Franz Marc și Wassily Kandinsky, și mai ales în dinamica sunetelor muzicii. Că, pe lângă acestea, dramele de dor și mântuire ale lui Richard Wagner îi sunt cele mai dragi, se înțelege aproape de la sine. În *Principiul speranță* cercul formelor de expresie ale speranței este considerabil lărgit. Aici Bloch adună promisiunile multicolore ale iarmarocului, idealurile cinematografului, ale literaturii descoperirilor și a celei de călătorie și multe altele.

Pentru toate aceste forme de expresie ale speranței este comun faptul că nu sunt clare; ele se nasc dintr-un dor mai mult sau mai puțin vag și nu spun ce speranță le-a dat viață. Acest lucru îl fac abia visele treze ale religiei; în ele este proiectat viitorul, dar astfel încât să nu devină țelul unei planificări. Nici una din aceste imagini nu l-a fascinat atât de mult pe Bloch ca imaginea apocalipsei, adică imaginea unui sfârșit al lumii, care este în același timp imaginea unui adevăr divin al lumii care se revelează întru sfârșit. Cu toată admirația, Bloch a rămas totuși un critic al religiei interesat să salveze adevărurile specifice ale religiei de reprezentanții ei ortodocși sau pretins ortodocși; de aceea Bloch s-a interesat întotdeauna mai mult de eretici – de exemplu de Thomas Münzer – decât de părinții bisericii.[114] După Bloch, putem înțelege adecvat imaginea despre adevărul lumii revelat întru sfârșit dacă ținem seama că el este o imagine a speranței proiectate în viață: lumea adevărată nu este niciunde de găsit și de aceea imaginea ei este utopică; utopia însă trebuie înțeleasă ca o „utopie concretă", iar acest lucru se întâmplă atunci când este raportată la viața prezentă. Dacă proiectul utopic al unei lumi adevărate se datorează vieții prezente, atunci el poate fi doar la suprafață imaginea unei revelații divine. Viața nu proiectează în ultimă instanță în imaginile ei nimic altceva decât propria ei utopie; și deoarece viața proprie n-o poți întâlni decât în expresie, utopiile concrete sunt imagini ale unei lumi în care nu mai există nimic factic, ci totul devine mereu expresie.

Într-o astfel de lume interiorul, viața este, cum spune Bloch, exterioară, iar exteriorul e precum interiorul. Într-o încercare de a se intrepreta pe sine din 1974, Bloch a pus mare preț pe acest „precum".[115] Dacă s-ar putea vreodată ca exteriorul să devină interior, viața n-ar mai avea nimic prin care să devină explicită; mișcarea vie ar fi redusă la tăcere, și o asemenea nemișcare poate fi gândită doar dacă (așa cum Bloch i-a reproșat lui Hegel) se face abstracție de desfășurarea vieții. Dacă exteriorul devine „precum" interiorul, atunci el poate fi înțeles și ca mișcare vie, fară a fi pur și simplu identic cu interiorul. Lumea concret utopică este prin urmare caracterizată prin aceea că în ea există încă viață care își găsește expresia într-o altă viață. Prin această idee, Bloch a găsit un răspuns la întrebarea care, așa cum singur mărturisește, l-a preocupat de când era elev: cum pot fi armonizate structurile experienței umane cu structurile lumii naturale. El a dezvoltat acest răspuns elaborând problema raportului dintre natură și întâlnirea cu sine. În măsura în care natura se exprimă în acest raport, ea este înțeleasă deopotrivă ca expresie. Din ideea întâlnirii cu sine se naște pentru Bloch „problema materialismului"[116].

Natura și întâlnirea cu sine

Prin faptul că înțelege natura ca expresie, Bloch nu vrea să susțină că aceasta ar putea veni în întâmpinarea ei însăși în același mod cum o face omul. Însă, deoarece natura este aceea în cadrul căreia oamenii pot deveni „expresivi" și deoarece posibilitatea expresiei depinde de faptul că întotdeauna există un opus al vieții care nu poate fi în cele din urmă depășit, acest opus trebuie să fie și în sine mereu capabil de a dezvolta forme noi. În caz contrar, el și-ar pierde funcția de termen opus și nu ar mai fi capabil de a provoca viața să se exprime din nou. Dacă natura este caracterizată prin aceea că dezvoltă permanent forme noi, atunci ea trebuie gândită ca o forță care nu se epuizează în nici o realitate efectivă. Ca forță, natura nu este conștientă în sine, fapt care nu înseamnă însă că nu se raportează la viitor. O astfel de înțelegere a naturii se poate dezvolta în măsura în care materia nu este este gândită doar ca material, ca materie primă a activității omenești. „Material" și „materie primă" sunt concepte care țin de contextul unei referiri la factic; căci ceea ce este prelucrat există în noua sa formă, în urma unui unui proces de producție, drept ceva finisat și autonom. Pe de altă parte, cealaltă înțelegere a naturii ca forță este deschisă lui Bloch prin

orientarea către viața care se exprimă și se întâlnește pe sine. Pe de altă parte, în măsura în care întâlnirea cu sine reușită presupune lipsa de raportare la factic, atunci utopia concretă a unei vieți și expresivități universale, ideea întâlnirii cu sine reușite, deci și ideea naturii ca forță, își sunt coapartenente.

Conceptul lui Bloch de utopie concretă este evident influențat, în ce privește aspectele de filosofia naturii, de către filosofia naturii a lui Schelling. Și Schelling gândește natura ca pe o forță ce se manifestă mereu în alte forme. Dar, în timp ce Schelling polemizează, în scrierile sale de filosofia naturii, cu concepțiile mecaniciste și matematice despre natură ale fizicii moderne și vrea să dezvolte o alternativă la acestea, Bloch pune în legătură ideea de natură ca forță cu materialismul istoric al lui Marx. Integrând în materialism ceea ce învățase de la „idealiști" precum Schelling, Bloch vrea să ducă mai departe materialismul marxist și, prin aceasta, să desfășoare abia miezul acestui materialism. Potrivit lui Bloch, prin proiectul abolirii modului de producție capitalist, Marx a susținut doar ideea „imperiului libertății"[117], fără a spune sau spunând prea puțin ceva cu privire la viața acestui regat. Abia în ideea unei utopii concrete primește materialismul istoric o formă corespunzătoare.

La întoarcerea sa din exilul american, filosofia lui Bloch a fost discutată în principal de către două grupuri: marxiști și teologi. Pentru marxiști, incitantă și discutabilă era latura teologică a materialismului lui Bloch, iar pentru teologi – latura marxistă a teologiei sale. Reprezentanții ortodocși ai celor două grupuri s-au văzut astfel nevoiți să-l declare pe Bloch eretic. Dată fiind predilecția sa pentru eretici, nu s-ar putea spune că el nu s-a simțit bine în acest rol. Totuși, ereticii fac vâlvă doar acolo unde există o doctrină oficială; tocmai de aceea, după mutarea lui Bloch din Republica Democrată Germană în cea Federală, el s-a bucurat de puțin interes din partea filosofilor. Acolo unde nu există o versiune oficială a marxismului, variantele neortodoxe ale acestuia pierd din tensiune; și acolo unde, din concepția marxistă sunt interesante aspectele legate de critica socială, variațiunile pe teme de filosofia naturii sau a teologiei mai pot da naștere, încă, la iritare. Astfel, Jürgen Habermas a numit filosofia lui Bloch „speculativă", iar acest lucru nu trebuie luat ca pe un compliment. Iar atunci când stilul lui Bloch de a scrie filosofie devine sobru, el capătă un caracter straniu. „Respirația adâncă cu tonalități ditirambice"[118] îi apare lui Habermas tot atât de învechită ca și patosul dorinței după noul aventuros. Deoarece această impresie este formulată în contextul unui mod specific,

universal însă neconstrângător, de a filosofa, ea nu trebuie să aibă ultimul cuvânt referitor la interesul filosofic pentru Bloch, spre a nu mai pomeni de interesul teologic. În ceea ce privește atitudinea și limbajul lui Bloch, putem aminti faptul că și Karl May și-a găsit cititori până în ziua de astăzi, și probabil va continua să-și găsească. Probabil că Bloch s-ar fi bucurat la auzul acestei comparații.

Günter Figal

Herbert Marcuse

În anii '60, pe când Herbert Marcuse devenea cunoscut încetul cu încetul publicului vest-german, el era adeseori confundat cu eseistul Ludwig Marcuse. Acest lucru însă s-a schimbat rapid: pentru că altfel decât în cazul foștilor săi colegi Max Horkheimer și Theodor W. Adorno de la Institutul pentru Cercetări Sociale, altfel și decât Jürgen Habermas, Marcuse a devenit destul de curând liderul mișcării studențești. Înainte ca studenții de stânga să se raporteze tot mai hotărât la textele marxiste clasice, nu doar vocabularul lor era influențat de scrierile lui Marcuse. În fond Marcuse și-a consolidat influența exercitată prin câteva apariții publice spectaculoase, dar nu s-a identificat fără rezerve cu interesele studenților; a refuzat mai ales perspectivele politice vizate de aceștia, rămânând astfel credincios convingerilor sale filosofice. Pe termen mai lung, nici n-ar fi fost probabil potrivit să fie lider politic. „Imunitatea sa față de aplauzele nesincere"[119], atât de admirată de Habermas, este greu de corelat cu succesul politic. Pe de altă parte, nu este deloc întâmplător faptul că din partea lui Marcuse, și nu din partea lui Adorno sau Habermas, se așteptau perspective politice mai precise. Dintre toți reprezentanții teoriei critice, el și-a formulat analizele cel mai direct și le-a corelat în repetate rânduri cu atitudinile sale politice.

Desigur, Marcuse a devenit un outsider al cercului reprezentanților teoriei critice nu doar datorită activității sale politice târzii. Faptul că în 1933 a devenit membru al Institutului pentru Cercetări Sociale se datorează în ultimă instanță unei inițiative venite din partea lui Edmund Husserl, care s-a văzut nevoit să facă acest lucru pentru că Martin Heidegger n-a vrut să-i acorde fostului său elev și asistent Marcuse doctoratul. Cu toate acestea, la vremea venirii sale la Frankfurt, Marcuse era influențat de filosofia lui Heidegger și, în felul în care o înțelegea, el nu s-a despărțit niciodată de această filosofie; în cartea sa, apărută în 1964, despre „omul unidimensional" a fost în stare, lucru care nu i-ar fi trecut prin cap nici unui teoretician critic, să-l citeze încă pe Heidegger într-un mod apreciativ.

Marcuse s-a născut în 1898, la Berlin, ca fiu al unui întreprinzător. După sfârșitul primului război mondial, în al cărui ultim an a efectuat serviciul militar într-o unitate de rezervă la aerostate și în care s-a alăturat mișcării social-democrate, Marcuse a fost pentru puțin timp membrul unui consiliu soldățesc. După asasinarea Rosei Luxemburg și a lui Karl Liebknecht, Marcuse se distanțează de social-democrație. Începe să studieze istoria literaturii germane, filosofia și economia. Marcuse își încheie studiile promovând cu o dizertație despre romanul german având ca subiect artiștii geniali.[120] Până în 1928, când pleacă la Heidegger, la Freiburg, el a trăit la Berlin, din colaborarea cu o editură și cu un anticariat. A făcut parte din Institutul pentru Cercetări Sociale începând din 1933 și până în 1942, când a emigrat în SUA alături de alți membri ai acestuia. După aceea, până în 1950, a lucrat, mai întâi ca angajat, iar apoi ca șef de serviciu la *Office of Strategic Services and Department of State.* După câțiva ani ca lector și *Senior Fellow* la universitățile Columbia și Harvard, Marcuse devine în 1954 profesor pentru științele politice la Brandeis University din Waltham (Massachusetts); apoi, după ce fusese din 1961 până în 1962 conducător de studii la *Ecole Pratique des Hautes Etudes* din Paris, a obținut o catedră de filosofie socială la *University of California* din San Diego. Acolo a predat până la pensie. Marcuse a murit în 1979 în timpul unui sejur în Germania.

Revoluția ca existență autentică

Atunci când Marcuse a plecat la Freiburg pentru a studia cu Heidegger, el se considera deja marxist; ca atare, raportul lui cu Heidegger nu putea fi lipsit de tensiune. De la filosofia lui Heidegger, Marcuse aștepta însă ceea ce nu găsise la Marx: mijloacele conceptuale pentru elaborarea unei teorii a revoluției. Heidegger descrisese în „analitica existențială" din *Ființă și timp* trăsăturile fundamentale ale modului nostru de a fi, făcând diferențierea dintre existența „autentică" și cea „inautentică". Prin „existență autentică" el înțelege modalitatea de a fi în care trăsăturile fundamentale ale existenței noastre însăși sunt transparente și acceptate de noi. Deoarece suntem însă determinați în esență de un viitor deschis, experimentându-l ca pe ceva amenințător, noi avem tendința de a evita această amenințare și a ne ține pe lângă determinarea vieții noastre în comuniune cu alții; determinarea noastră o aflăm prin faptul că ne comparăm cu aceștia și ne distanțăm de ei.[121] Pentru Marcuse, analizele lui Heidegger înseamnă un „punct de răscruce în

filosofie"; „știința burgheză" se dizolvă în ele din interior și își croiește calea către o nouă știință „concretă", în care omul își constituie centrul în existența sa „concretă".[122] Marcuse îi reproșează însă lui Heidegger că n-ar fi pășit mai consecvent pe această cale. Pentru că, în timp ce pentru Heidegger, ființarea propriu-zisă este caracterizată prin faptul că propria modalitate de a fi este acceptată în situația istorică respectivă, Marcuse are convingerea că existența autentică poate consta doar într-o „faptă concret modificatoare"[123], prin care lumea, așa cum este ea astăzi, este modificată radical. Inconsecvența lui Heidegger constă pentru el în faptul că, în *Ființă și timp*, existența concretă este tematizată doar în structura ei generală, astfel încât această carte rămâne legată de tradiția filosofiei academice. Lumea în care existăm laolaltă nu este analizată cu privire la structura ei istorică determinată, și tocmai de aceea și existența autentică rămâne nedeterminată. Dacă se ia însă în considerație structura istorică pe care lumea o deține de fiecare dată, atunci devine limpede, după Marcuse, că o existență autentică este posibilă doar în anumite condiții istorice; pentru el, această existență este posibilă tocmai atunci când lumea este astfel alcătuită încât necesitățile omului sunt masiv oprimate în cadrul ei, provocându-se astfel o eliberare din oprimare. Prin fapta concret modificatoare oamenii înțeleg necesitățile lor „autentice" și le aduc la îndeplinire. Această faptă este realizată de clasa „autentic" producătoare, de proletariat, astfel încât abia în revoluție iese la iveală „adevărata" configurație a societății.

Marcuse a formulat aceste reflecții în lucrarea sa, apărută în 1928, *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* (Contribuții la o fenomenologie a materialismului istoric). Nici în lucrările sale de mai târziu, el nu s-a distanțat niciodată de ele, înțelegându-și propriile lucrări[124] publicate în *Revista pentru cercetări sociale* ca analize „concrete" ale lumii actuale, în sensul lucrării de mai înainte. În contextul acestor analize însă, conceptul originar al faptei concret modificatoare este pus de el tot mai mult sub semnul întrebării. Societatea capitalistă, cum o gândește el mai târziu, nu poate fi înțeleasă pur și simplu ca și cum ar oprima necesitățile oamenilor producători, lăsându-le în același timp neschimbate. Cu cât această societate se perfecționează, cu atât formează și necesitățile omului în așa fel încât sunt asigurate conservarea și dezvoltarea relațiilor capitaliste. Prin aceasta devine însă extrem de improbabilă o eliberare prin revoluție din cadrul relațiilor existente. De aici Marcuse însă nu conchide că ideea unei astfel de eliberări ar trebui abandonată. Dimpotrivă, el se străduie să reformuleze întrebarea cu privire la posibilitatea și

realizarea acesteia și să caute alte răspunsuri. Pentru „teoria despre om", așa cum încearcă acum s-o dezvolte, devine importantă mai ales psihanaliza lui Sigmund Freud.

Psihanaliza eliberării

Marcuse se raportează mai cu seamă la teoria culturii a lui Freud. De aici preia termenul de „principiu al realității", pentru a desemna prin el formarea necesităților oamenilor prin societate. Și Freud însuși susținuse teza conform căreia cultura se formează nu prin desfășurarea liberă a instinctelor omului, ci prin formarea și ghidarea lor pe direcții precise. În cele din urmă, fără o reprimare fundamentală a instinctelor și nevoilor naturale, cultura este pentru el imposibilă.[125] Marcuse începe prin critica acestei teze. El dorește să arate că opoziția freudiană dintre „principiul plăcerii" și „principiul realității", principii care se manifestă în instincte și nevoi, nu este suficientă în măsura în care atribuie principiului plăcerii capacitatea de a configura lumea. După Marcuse, Freud a sesizat corect că principiul plăcerii nu acționează doar inconștient, ci își găsește în fantezie o manifestare diferențiată și conștientă; dar el a caracterizat fantezia drept un simplu joc al visării cu ochii deschiși și astfel nu a luat în considerație posibilitatea ca fantezia să constituie o alternativă serioasă la „rațiunea" principiului realității.[126]

Pentru a face inteligibilă fantezia ca o astfel de alternativă, Marcuse insistă pe conceptul lui Friedrich Schiller de „educație estetică". El interpretează ideile lui Schiller despre „instinctul jocului"[127] ca indiciu al unei fantezii prin care lumea capătă o configurație lipsită de constrângere, deoarece în locul muncii remunerate se instituie o relație de joc cu natura, așa cum se petrece acest lucru în artă. Faptul că există artă, iar societatea poate fi gândită în totalitatea ei ca o operă de artă mereu nou creată devine pentru Marcuse garanția posibilității unei „fapte concret modificatoare". La întrebarea cum și de către cine va fi îndeplinită această faptă, interpretarea marcusiană a lui Freud nu oferă, bineînțeles, nici un răspuns.

Scepticism revoluționar

Ideea unei fantezii capabile de a configura lumea n-a fost nici mai târziu abandonată de Marcuse; dar el se îndoiește tot mai hotărât că ar putea

exista o punte între manifestările ei în artă și o societate realmente liberă; împotriva acestui fapt stă deja mărturie integrarea manifestărilor fanteziei în societatea existentă. Pe de altă parte însă, fantezia, în ciuda acestei integrări, nu devine o parte a principiului „rațional" al realității. Deoarece societatea superdezvoltată capitalistă de consum emite în plus necesități care în cadrul ei nu pot fi satisfăcute, nu se ajunge, după Marcuse, la o stabilizare cu adevărat reușită a raporturilor existente. De fapt, pentru el nu mai există o clasă revoluționară unitară, care ar putea îndeplini „fapta concret modificatoare"; minoritățile oprimate, grupurile periferice și cele care, precum studenții, nu sunt încă integrate în societatea existentă se pot oricum refuza raționalității principiului realității, dezvoltând, în diferitele forme ale subculturii, o „nouă sensibilitate".[128] Prin această sensibilitate, pentru Marcuse, devine recognoscibilă cel puțin tendința către o modificare a societății în întregul ei. Oricum, Marcuse și-a retractat teza conform căreia „marele refuz" față de societatea existentă ar putea fi executat și prin forță, deoarece „toleranța represivă" a celor lipsiți de putere ar fortifica violența societății. Altfel decât în lucrarea sa *Repressive Toleranz* (Toleranța represivă) (1965), în *Versuch über die Befreiung* (Eseu despre eliberare) (1969) violența acțiunilor de protest îi apare doar „inteligibilă", deoarece ea nu este, după părerea lui, nimic altceva decât o expresie a violenței oprimatoare.[129] Tocmai prin aceasta însă, ea nu face parte din aspectele societății existente care trimit dincolo de aceasta.

În *Eseu despre eliberare*, Marcuse nu s-a rezumat doar la interpretarea protestului și a subculturii grupurilor izolate ca tendință de modificare a societății ca întreg. În fond, prin aceasta încă nu se spune nimic despre cum s-ar putea ajunge efectiv, de la o simplă tendință, la o modificare a societății în întregul ei. Fără ca și clasa muncitoare să fie conștientă de aceasta, pentru Marcuse „fapta concret modificatoare" rămâne sarcina ei.[130] Deoarece această clasă muncitoare este integrată în societatea existentă și se opune chiar cu dușmănie activiștilor protestului, ea poate dobândi conștiința sarcinii sale revoluționare numai dacă societatea existentă sucombă din cauza imperfecțiunilor proprii. Mișcările revoluționare din țările lumii a treia sunt capabile să favorizeze prăbușirea capitalismului occidental, dar nu s-o provoace. Succesul lor depinde în ultimă instanță doar de imperfecțiunile interne ale societății capitaliste existente. Pornind de aici, devine limpede de ce Marcuse nu crede că studenții protestatari ar putea fi purtătorii unei revoluții și că ar fi capabili să aibă vreo influență politică.

Luând în considerare acest rezultat, nu e de mirare că teoria revoluției a lui Marcuse a fost interpretată ca un document al crizei ei.[131] Marcuse a fost preocupat mai mult decât oricare alt reprezentant al teoriei critice de întrebarea cu privire la o modificare cuprinzătoare a societății existente, rămânând la convingerea că această modificare poate fi realizată prin puterea omului. Ideile teologice, spre deosebire de Benjamin și de Horkheimer din perioada târzie, îi sunt străine. Experiența estetică și arta n-au pentru el aceeași însemnătate ca pentru Adorno, în măsura în care arta rămâne raportată mereu la „fapta concret modificatoare" a revoluției. Deoarece această faptă poate fi realizată în cele din urmă doar de către societatea împotriva căreia este îndreptată, ea și-a pierdut caracterul de punte între „existent" și utopia unei lumi lipsite de constrângere. Ea însăși a devenit utopie.

Günter Figal

Jürgen Habermas

Jürgen Habermas este fără îndoială cel mai cunoscut filosof german actual, și cu siguranță unul dintre cei mai importanți. Faptul că Habermas este mai cunoscut decât colegii săi de aceeași vârstă nu se datorează exclusiv lucrărilor sale filosofice. El s-a făcut cunoscut și ca publicist, participând la discuțiile politice, ba chiar dând naștere adesea unor astfel de discuții. Studentul de 24 de ani stârnește deja senzație printr-un articol[132], apărut în *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, al cărui prilej l-a constituit publicarea cursului *Einführung in die Metaphysik* (Introducere în metafizică), ținut în 1935 de Heidegger. Heidegger lăsase aici neschimbată o propoziție în care se vorbea despre ''măreția și adevărul intrinsec'' al mișcării național-socialiste.[133] Prin publicarea neînsoțită de nici un comentariu a acestei propoziții, Habermas s-a văzut obligat să remarce că Heidegger și-ar trăda convingerile filosofice conform cărora trecutul, în calitatea sa de lucru iminent, ar trebui pus sub semnul întrebării, și a ajuns la concluzia că a sosit timpul să gândim cu Heidegger împotriva lui Heidegger. L-a pus pe gânduri întrebarea dacă nu cumva național-socialismul ar avea de-a face cu tradiția germană mai mult decât se admite în mod obișnuit. Tocmai de aceea, lui Habermas i s-a părut necesar să avertizeze asupra pericolului unei stilizări filosofice a național-socialismului. Așa cum evidențiază contribuțiile sale la așa-numita ceartă a istoricilor[134], Habermas consideră că sarcina sa publicistică ar consta în „limpezirea faptelor responsabile ale trecutului și în menținerea trează a cunoașterii acestora".[135] Fiind în situația celui pentru care sfârșitul războiului a fost o eliberare și care a trăit noul început al Republicii Federale Germane tot sub influența trecutului național-socialist, el a putut deveni purtătorul de cuvânt al unei generații aflate într-un raport critic față de părinții ei. Cât de puțin s-a identificat fără rezerve cu reprezentanții radicali ai acestei generații îl arată însă luările sale de poziție față de mișcarea studențească; reacția a fost un volum de culegeri cu titlul programatic *Die Linke antwortet Jürgen Habermas* (Stânga îi răspunde lui Jürgen Habermas). Deși se considera de

stânga, Habermas n-a mizat niciodată pe o revoluție, simțindu-se întotdeauna obligat față de idealul unei democrații consecvente.

Acestei responsabilități i se supun și lucrările științifice ale lui Habermas, iar aici poate fi descoperită o altă cauză atât pentru popularitatea, cât și pentru importanța sa. Habermas n-a dorit niciodată să se adreseze doar unui singur cerc de specialiști în filosofie, ci și-a înțeles întotdeauna propria teorie filosofică ca pe o contribuție la disputa dintre științe, iar această dispută la rândul ei ca pe un fenomen al spațiului public. De aceea, deja de timpuriu l-a interesat întrebarea cu privire la o formă eficientă social a științei; în lucrările sale mari, mai ales în *Erkenntnis und Interesse* (Cunoaștere și interes) (1968), el încearcă să traseze liniile generale ale unei astfel de forme a științei; aici el se ocupă foarte detailat de terminologiile și problemele științelor particulare, mai ales ale științelor sociale. Acest lucru face, printre altele, ca lectura lucrărilor lui Habermas să nu fie tocmai ușoară. Trăsăturile fundamentale ale programului său sunt în general lesne de recunoscut; modul de expunere al programului face însă adesea apel la problemele interne ale științelor particulare, ceea ce înseamnă că trebuie să fii familiarizat cât de cât cu acestea, dacă vrei să înțelegi trimiterile lui Habermas. Chiar și acolo unde argumentează filosofic, el se mișcă adeseori în cadrul unor teorii și discuții prestabilite; de cele mai multe ori, Habermas nu-și elaborează ideile printr-o sistematizare proprie, ci prin interpretarea altor autori, ale căror concepte le transformă, le dezvoltă, și de care se distanțează în cele din urmă.

Cât de larg este evantaiul intereselor lui Habermas o arată deja alegerea materiilor sale de studiu. Din al 20-lea an de viață, Habermas – născut în 1929 la Düsseldorf – studiază până în 1954 – la Göttingen, Zürich și Bonn – filosofie, istorie, psihologie, literatură germană și economie. După ce-și încheie studiile cu o dizertație despre Schelling[136] cu Erich Rothacker la Bonn, Habermas pleacă la Frankfurt, unde devine membru al Institutului de Cercetări Sociale și asistentul lui Adorno. Adorno n-a putut să înfrângă opoziția lui Horkheimer și să-și realizeze intenția de a-l opri pe Habermas ca profesor la Frankfurt. Lucrările pe care le scrisese Habermas pentru Institutul de cercetări sociale i se păreau lui Horkheimer politice într-o manieră prea explicită, astfel încât nu i s-a părut indicat să-l lege pe Habermas de institut pe un termen mai lung. Habermas a dat examen de profesor la Marburg, la inițiativa specialistului în științe sociale Wolfgang Abendroth, cu o lucrare despre *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (*Transformarea structurală a spațiului public*). În același an, 1961, Habermas a mai fost chemat, înainte

de examenul de profesorat, ca profesor extraordinar la Heidelberg. Hans-Georg Gadamer, autor împreună cu Karl Löwith al acestei propuneri, a rezumat mai târziu impresiile sale despre Habermas spunând că trebuie să fie o personalitate puternică acela care a reuşit „chiar şi numai puţin să-i despartă pe Max şi pe Teddy din frăţia lor spirituală de arme"[137]. În 1964 Habermas se întoarce la Frankfurt şi preia acolo catedra lui Horkheimer. Între 1971 şi 1980 a fost, alături de Carl-Friedrich von Weizsäcker director la Institutul Max Planck de cercetare a condiţiilor de viaţă ale lumii tehnico-ştiinţifice, la Starnberg, iar din 1980 şi până în 1982 la Institutul Max Planck pentru ştiinţe sociale din München. În această perioadă, Habermas obţinuse la Frankfurt o catedră de profesor onorific; din 1982 îl regăsim din nou la Frankfurt ca profesor ordinar. Pentru activitatea lui ştiinţifică, Habermas a fost decorat cu premiul 'Hegel' al oraşului Stuttgart. În 1976 a urmat premiul 'Sigmund Freud', în 1980, premiul 'Theodor W. Adorno' al oraşului Frankfurt.

Spaţiul public

Faptul că Habermas s-a întors după perioada lui din Starnberg şi München la Frankfurt, deşi i se deschideau şi alte posibilităţi, nu este desigur o întâmplare şi nu poate avea cauza într-o simpatie personală faţă de un oraş şi universitatea acestuia. De când devenise asistentul lui Adorno şi membru al Institutului pentru cercetări sociale, el s-a simţit obligat faţă de Şcoala de la Frankfurt şi programul ei de teorie critică. În cursul său inaugural *Cunoaştere şi interes,* din anul 1965, el face explicit referire la lucrarea fundamentală a lui Horkheimer despre *Teoria tradiţională şi teoria critică*[138]; tot la ea face explicit referire şi în *Teoria acţiunii comunicative.*[139] Cât timp a lucrat la Institutele Max Planck din Starnberg şi München, Habermas a sperat să poată realiza, din nou şi în condiţii mai bune, proiectul lui Horkheimer privind interacţiunea diverselor ştiinţe sub patronajul filosofiei. Totuşi, Habermas nu a fost niciodată interesat de o simplă repetare a încercărilor timpurii referitoare la o teorie critică. Dezvoltarea acestui domeniu prin Horkheimer, Adorno şi Marcuse îi era familiară lui Habermas. De aceea el a reuşit, altfel decât teoreticienii critici ai primei generaţii, să înveţe din erorile şi fundăturile concepţiei originare.

Înainte de toate, Habermas a tras consecinţe decisive dintr-o dificultate a teoriei critice timpurii: în timp ce Horkheimer considera în anii 30 că sarcina teoriei critice este critica ştiinţelor integrate social, trebuind astfel să

nege teoriei critice orice relație socială, Habermas dorește să dezvolte structurile de bază ale unei teorii critice mai ales prin recursul la structura societății; în timp ce Horkheimer a ajuns în cele din urmă la convingerea că nu există o teorie nerelaționată din punct de vedere social și că nu mai există decât posibilitatea de a arăta cât de irațională este în sine rațiunea în cele din urmă, Habermas dobândește, revizuind această teorie, șansa de a indica, împotriva tuturor dezvoltărilor greșite ale societății, structurile acesteia și de a elabora modul în care structura societății se poate manifesta într-o teorie critică. Nici structura societății și nici teoria critică nu sunt înțelese anistoric. Convingerea lui Habermas este că abia societatea burgheză modernă a dezvoltat o structură care a făcut posibil ceva de genul teoriei critice. Abia în societatea burgheză există un spațiu public orientat în funcție de standardul unui dialog rațional între toți cetățenii, și care principial înțelege în cele din urmă deciziile politice tot ca rezultate ale acestui dialog, considerând puterea politică justificată doar dacă poate fi întemeiată în contextul dialogului rațional. Potrivit lui Habermas, abia printr-o dezvoltare modernă a democrației devine obligatorie o înțelegere a spațiului public care este doar prefigurată în idealul polisului grec.[140]

În lucrarea *Transformarea structurală a spațiului public*, Habermas dorește să arate că societatea reală burgheză nu corespunde propriilor standarde. În dialogul public, așa cum este el instituționalizat în forma dezbaterii parlamentare, contează în primul rând să-ți impui propriile interese prin aducerea lor la același numitor cu interesele altora. Iar cu cât mai mult interesele membrilor unei societăți sunt mai organizate și reprezentate de organizații specifice, cu atât mai puțin se ajunge în cadrul dialogului public la un consens, ci acest dialog servește în primul rând unei reprezentări cât mai eficiente a organizațiilor, în vreme ce deciziile nu se iau public.[141] Spațiul public devine astfel treptat un public al mass-media. Dar în ciuda acestei decăderi, societatea burgheză rămâne pentru Habermas structurată prin principiul dialogului rațional: în această societate este posibil să te exprimi critic împotriva reprezentării intereselor organizate în „opinia publică", amintind astfel prin conflict de principiul dialogului rațional; se redeschide astfel posibilitatea unei unificări autentice.[142] Iar pentru că teoria critică este pentru Habermas însuși structurată prin principiul burghez al dialogului rațional, această teorie nu mai trebuie să se îndrepte împotriva societății ca întreg sau să se resemneze, pentru că în ultimă instanță ea este inclusă în această societate. Dintre speranța într-o modificare a societății în întregul ei și resemnare, Habermas alege o a treia cale, cea a unui rol critic în cadrul societății.

Știința socială critică

Un răspuns la întrebarea cum va arăta teoria critică în interiorul societății a fost pregătit de Habermas în studiile sale social-filosofice, selectate în lucrarea *Theorie und Praxis* (Teorie și practică) (1963) și formulate pentru prima dată ca proiect de sine- stătător în cursul său inaugural de la Frankfurt *Cunoaștere și interes.* Acest proiect a fost, la rândul său, dezvoltat de Habermas într-un volum cu același titlu ca și cursul său inaugural de la Frankfurt. Studiile din *Teorie și practică* sunt orientate fără excepție către teme istorico-filosofice. Habermas încearcă aici să schițeze linia de dezvoltare a filosofiei politice de la Aristotel și până la științele sociale ale acestui secol, încercând să susțină teza conform căreia filosofia politică se desprinde tot mai mult din relația ei față de o practică dată, de la sine înțeleasă.[143] În timp ce filosofia politică a lui Aristotel se consacra încă întrebării privind formele unei acțiuni politice corecte și avea sarcina de a contribui la dezvoltarea și păstrarea de astfel de forme, în teoriile perioadei moderne timpurii, de exemplu la Hobbes, se caută modalitățile în care condițiile unei astfel de acțiuni pot fi mai întâi create; societatea ca întreg devine obiectul filosofiei sociale și, în consecință, obiectul planificării, astfel încât filosofia socială și practica socială, proiectată de aceasta, se comportă acum față de societate ca stiințele moderne ale naturii și tehnica față de natură. Tocmai prin aceasta însă, filosofia socială, la fel ca și succesoarele ei, adică științele sociale dezvoltate în secolul 19, nu mai este capabilă să țină seama că e legată de praxisul social într-un cu totul alt mod decât științele politice în sens aristotelic. Planificarea proceselor sociale nu este în fond nimic altceva decât urmărirea, înțeleasă tehnologic, a unor scopuri în sensul societății existente, determinate de industrie și tehnică.[144]

Oricum, Habermas nu pledează pentru o critică – pornind de la Aristotel – a filosofiei sociale moderne și a științelor sociale și nici pentru restabilirea înțelegerii aristotelice a praxisului social ca alternativă la acestea. Mai mult chiar, el consideră problema teoriilor politice moderne privind generarea unor noi condiții de acțiune socială și planificarea proceselor acțiunii însăși ca fiind un progres față de Aristotel[145]; criticabil la aceste teorii este doar faptul că ele nu-și pot sesiza propria relaționare socială, nefiind astfel capabile să chestioneze condițiile acțiunii și procesele acțiunii în privința raționalității sau iraționalității lor și să le supună discuției. Însă numai într-o astfel de discuție raporturile sociale existente și-ar putea pierde evidența; ele ar înceta să influențeze pur și simplu pe oamenii sociabilizați, ci aceștia ar putea, conștienți de condițiilor lor de viață, să-și cântărească posibilitățile și să ia

decizii. În acest caz, ar trebui să se țină cont de factorii prin care, în societatea existentă, ar putea fi împiedicată o astfel discuție explicativă asupra raționalității sau iraționalității acestei societăți.

O știință socială critică poate deci să fie testată prin aceea că generează discuții despre relațiile sociale existente, aducând astfel o contribuție activă la schimbarea lor. O astfel de știință nici nu este înglobată în relațiile sociale care apar de la sine înțelese, nici nu se află într-un raport de opoziție obiectuală față de societate, astfel încât ea nu este o formă de manifestare a intervenției tehnico-științifice asupra lumii. Ea a devenit mai degrabă o practică socială, care caută să confere valabilitate unui dialog public rațional. Prin aceasta însă ea devine praxis în sensul principiului căruia societatea burgheză ca atare deja i se supune.

În studiile despre *Teorie și practică*, Habermas considera că critica făcută de Marx economiei politice este o concepție care satisface exigențele unei științe sociale critice.[146] În prelegerea inaugurală de la Frankfurt despre *Cunoaștere și interes*, Marx nu mai joacă nici un rol, iar cartea cu același titlu apărută trei ani mai târziu conține o critică la adresa lui Marx care, potrivit înțelegerii lui Habermas despre o știință socială critică, nu-și putea găsi o exprimare mai dură. Conform acestei critici, Marx a arătat, printr-o analiză impresionantă, cum societatea se formează abia prin munca ei. Prin aceasta el a luat în considerație însă doar domeniul „instrumentalului", deci al acțiunii raportate la realizarea unor scopuri, gândind astfel realitatea unei societăți doar ca realitate a produselor ei. Desconsiderat rămâne aici faptul că societatea își află realitatea la fel de mult și în acțiunea „comunicativă" a discuției publice, iar această discuție trebuie să se afle dincolo de raționalitatea sau iraționalitatea producției sociale. Deci critica marxistă a economiei politice este, pentru Habermas, cel puțin unilaterală, ba chiar mai mult decât atât: în măsura în care Marx își dezvoltă teoria societății doar ca teorie a muncii sociale, el „obturează"[147] ideea unei științe sociale critice, în care ar trebui să fie vorba tocmai despre posibilitatea unei discuții publice privind nivelul atins de fiecare dată de către societatea formată prin muncă. Cu toată simpatia pe care Habermas o manifestă față de proiectul lui Marx, el nu poate găsi în acesta un fundament adecvat pentru dezvoltarea propriei sale concepții.

Știința socială critică și hermeneutica

Pe la sfârșitul anilor '60, Habermas crede a fi găsit un astfel de fundament în hermeneutica filosofică a lui Hans-Georg Gadamer, cu care era probabil familiarizat deja din perioada sa de la Heidelberg. Cartea lui Gadamer *Wahrheit und Methode* (*Adevăr și metodă*) (1960) i-a oferit o concepție elaborată despre înțelegerea în cadrul dialogului, oferindu-i astfel un prilej pentru formularea mai exactă a ideii unei științe sociale critice. În același timp, Habermas citește hermeneutica lui Gadamer ca alternativă fructuoasă la încercările unei analize a limbajului comun, așa cum a fost dezvoltată aceasta în lingvistică și în filosofia analitică a limbajului, dar și la concepția lui Wittgenstein din *Philosophische Untersuchungen* (Cercetări filosofice). În timp ce lingvistica și analiza filosofică a limbajului fac din limbajul comun un obiect și nu mai pot lămuri ce statut are limba în care se vorbește despre limbajul uzual, Wittgenstein se rezumă la interpretarea limbajului comun drept context ce nu mai poate fi depășit. Superioritatea hermeneuticii față de ambele abordări menționate este dovedită, pentru Habermas, de faptul că ea interpretează înțelegerea verbală ca traducere: cel ce înțelege o expresie verbală fără să fi fost deja familiarizat cu acesta este capabil să depășească propriul orizont verbal fără a tinde să ocupe un punct de vedere ideal și fictiv dincolo de limbajul comun. Dar în ciuda atractivității ei, Habermas nu consideră hermeneutica filosofică o știință socială critică. În lucrarea *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Despre logica științelor sociale) (1967), Habermas critică mai ales faptul că hermeneutica lui Gadamer nu face decât să opună „adevărul" propriu înțelegerii „metodei" cercetării științifice, deși acest adevăr ar trebui să fie probat tocmai în domeniul celor cunoscute științific.[148] După Habermas, în hermeneutica lui Gadamer se desconsideră faptul că tot ceea ce e înțeles în cadrul înțelegerii (*Verstehen*) poate fi întotdeauna modificat: cine înțelege ceva în mod conștient, acela ia în calcul și raportul său la ceea ce a înțeles, nemaiavând astfel doar posibilitatea de a prelua nechestionat ceea ce a înțeles. Pentru Habermas, hermeneutica filosofică a lui Gadamer își atinge propriile limitele datorită faptului că trece cu vederea rolul determinant al autoreflecției în înțelegere. La rândul ei, autoreflecția comprehensivă trebuie să fie caracterizată prin științificitate. Iar modelul unei științe care să fie în același timp înțelegere și autoreflecție Habermas crede a-l fi găsit în psihanaliză.[149]

Psihanaliza și critica ideologiei

Pentru Habermas, psihanaliza este o formă a cunoașterii științifice care este interesată de emancipare (*Mündigkeit*). Prin manifestarea acestui interes, ea este superioară științelor experimentale ca și științelor comprehensive, hermeneutice, pentru că, altfel decât în cazul lor, interesul ei este univoc și indubitabil. Habermas ajunge la teza lui luându-și ca presupoziție faptul că toate științele, la fel ca filosofia tradițională, dețin o funcție în dezvoltarea și conservarea formelor umane de viață; aspectul specific prin care științele îndeplinesc această funcție este „interesul" lor. Fără a utiliza acest termen, Habermas avusese deja în vedere același lucru în caracterizarea științele sociale moderne, acolo unde analizase însemnătatea științei sociale în planificarea tehnologică a proceselor de acțiune și a raporturilor de acțiune. În cursul său inaugural de la Frankfurt însă, Habermas definește interesul tuturor științelor experimentale ca fiind „tehnic", iar interesul științelor hermeneutice îl caracterizează drept „practic". În timp ce în științele experimentale este vorba de „asigurarea și extinderea unei acțiuni cu succes controlat"[150], științele hermeneutice vizează conservarea și extinderea posibilităților de comunicare în cadrul unei societăți.

Prin aceasta, științele experimentale sunt incluse în domeniul acțiunii instrumentale, iar științele hermeneutice în domeniul acțiunii comunicative. Ambele tipuri de știință sunt caracterizate prin faptul că au fost practicate dintotdeauna în condiții sociale date: științele experimentale sunt de asemenea înglobate într-un context economic și politic determinat, din care-și extrag scopurile, așa cum științele hermeneutice țin de un context format din tradiție și comunicare deja realizată. Deși ambele tipuri de știință sunt determinate de condiții sociale, nu se poate înțelege de la prima vedere în ce măsură rezultatele lor sunt determinate de interesul privind conservarea acestor condiții. Dacă însă acest interes pătrunde în rezultatele științei într-un mod atât de puțin sesizabil, atunci ambele tipuri de știință au și tendința de a camufla în propria reprezentare de sine interesul care le-a pus în mișcare. O astfel de camuflare, după cum observă Habermas, este cunoscută din experiența de zi cu zi: ceea ce se spune servește adeseori la atribuirea unor „motive justificative acțiunilor noastre în locul celor reale"[151]. În timp ce camuflarea adevăratelor motive referitoare la acțiunile individuale se numește „raționalizare", atunci când este vorba de acțiunea socială această camuflare se numește „ideologie".[152] Raționalizarea însă este un termen din psihanaliză. Deconstrucției raționalizării din psihoterapie îi corespunde, la nivelul

societății, critica ideologiei specifice științei sociale critice; de aceea se poate, așa cum crede Habermas, ca printr-o expunere a psihanalizei să fie elaborată, prin comparație, structura unei științe sociale critice.

Dacă psihanaliza este caracterizată prin deconstrucția raționalizărilor, atunci de aici reiese deja faptul că ea însăși nu poate fi nici raționalizare, nici ideologie; iar când Habermas spune că ea este caracterizată prin interesul pe care îl are pentru emancipare[153], atunci ceea ce vizează el prin acest lucru este tocmai faptul că emanciparea nu este nimic altceva decât eliberarea de legăturile care anterior nu fuseseră înțelese, eliberare care se realizează prin înțelegerea acestor legături, prin autoreflecție. Interesul pentru emancipare se distinge de aceea de celelalte interese „ce conduc la cunoaștere" prin faptul că nu poate fi niciodată ascuns de cunoașterea inițiată de acesta; astfel, Habermas poate să spună că autoreflecția ar fi caracterizată prin unitatea dintre cunoaștere și interes. Dacă interesul privind emanciparea nu poate fi ascuns, atunci el nici nu trebuie dezvăluit în mod deosebit, ci poate fi recunoscut direct și nemijlocit. Acest lucru se datorează la rândul său faptului că ideea de emancipare se naște o dată cu limbajul: cel care începe în genere să vorbească implică deja că ar fi posibil să ajungă fără constrângere la un acord universal. Psihanaliza, la fel ca și critica ideologiei, luptă pentru crearea posibilității generale a dialogului liber, în măsura în care critică blocajele acestuia și contribuie astfel la depășirea lor. Dacă știința critică este raportată astfel la forma care camuflează a limbajului raționalizării și al ideologiei, atunci în cadrul ei este mai puțin vorba de o desemnare directă a suferințelor individuale sau a neajunsurilor sociale; ea pornește mai degrabă de la justificările insesizabile ale vieților și ale raporturilor sociale, și-și îndeplinește astfel programul ei critic ca o critică a limbajului; ea este „critică a raportului de comunicare"[154].

Dacă Habermas încearcă în *Cunoaștere și interes* să citească psihanaliza ca o critică a limbajului, totuși el nu-l poate urma fără obiecții pe reprezentantul ei clasic, Sigmund Freud. Înainte de toate, interpretarea lui nu este compatibilă cu înțelegerea de sine a lui Freud, deoarece acesta a nădăjduit să ofere prin psihanaliză o contribuție la medicină ca știință a naturii. Habermas dorește prin urmare să se desprindă de această „înțelegere greșită de sine", să se orienteze mai puțin în funcție de concepția lui Freud despre psihic ca un „aparat" pus în mișcare de pulsiuni, ci mai degrabă să-și pună problema formei specifice de înțelegere din dialogul psihanalitic. Psihanaliza este pentru Habermas o reliefare deosebită a artei înțelegerii. Ea nu se concentrează asupra a ceea ce un vorbitor a vrut să spună conștient, ci, să

spunem așa, privește afirmațiile sale ca propoziții ale unui text deteriorat, al cărui sens nu poate fi pur și simplu reconstruit, completându-l în unele locuri sau deducând legăturile lipsă ale enunțurilor izolate. Ea încearcă mai degrabă să recupereze sensul textului deteriorat punând întrebarea cu privire la sensul distrugerii unei corelații. Ea este interesată să descopere procesul de autoiluzionare al unui vorbitor, și, prin dialogul psihanalitic, să-i clarifice modul în care își ascunde de fapt dorințele prin ceea ce spune.

Pentru a putea realiza acest lucru, analistul trebuie să pornească de la enunțuri care nu se îmbină adecvat în contextul vorbirii cotidiene. De aceea, el se interesează mai ales de greșeli de limbaj și de povestirea viselor. În astfel de enunțuri incompatibile cu restul vorbirii cotidiene devine de fapt limpede ce dorințe și nevoi au fost reprimate de vorbitor, pentru a satisface exigențele contextului comunicațional cotidian. Astfel, boala psihică nu este nimic altceva decât adaptarea la contextul comunicațional cotidian cu prețul perturbării comunicării. Prin faptul că psihanaliza aduce această perturbare comunicativă la nivelul conștiinței vorbitorului, ea devine o invitație la autoreflecție; ea ajută pacientul să accepte iarăși reprimatul și să se exprime astfel într-o modalitate care să nu mai fie determinată de presiunea creată de adaptarea la contextul comunicațional cotidian. În acest fel, psihanaliza pregătește și ea o comunicare necenzurată și, din această cauză, nedeformată.

Atunci când Habermas interpretează psihanaliza ca pe o reliefare deosebită a artei înțelegerii, el nu vrea să spună prin aceasta că ar fi doar un caz particular al înțelegerii generale și că ar putea fi tratată așadar în cadrul unei hermeneutici filosofice generale. Psihanaliza este o reliefare deosebită a înțelegerii prin aceea că vizează de la bun început autoreflecția; deoarece aspectul autoreflecției este neglijat în hermeneutica filosofică, aceasta ar trebui, după Habermas, să-și retracteze „pretenția de universalitate"[155] tocmai acolo unde este confruntată cu înțelegerea psihanalitică. E de la sine înțeles că această teză a provocat obiecții din partea hermeneuticii filosofice. Astfel, Hans-Georg Gadamer și-a exprimat îndoiala asupra faptului că înțelegerea psihanalitică nu ar fi doar un caz particular al înțelegerii generale, deoarece în cadrul ei se încearcă tocmai normalizarea unor raporturi distorsionate de comunicare[156]; atunci însă înțelegerea psihanalitică și-ar avea măsura în înțelegerea cotidiană normală și n-ar fi reprezenta o alternativă critică la aceasta. Și pentru că Habermas înțelege psihanaliza ca model al științei sociale critice, Gadamer a pus sub semnul întrebării dacă reflecția critică a perturbărilor comunicative sociale, deci ideologice, se poate compara într-adevăr cu dialogul terapeutic.[157] Oricum, conversația terapeutică are loc în condiții

foarte specifice; presiunea suferinței pacientului este cea care îl conduce pe pacient la medic, iar această motivație pare că nu are corespondent în contextul social, la fel de puțin cum are și vindecarea pacientului.

Aceste obiecții îl ating pe Habermas doar dacă concepția sa despre o înțelegere care tinde către autoreflecție ridică pretenția de a fi ținut seama, o dată cu ea, și de efectul practic al autoreflecției în societate. Însă din răspunsul pe care Habermas îl dă criticilor săi reiese că nu a fost vorba despre o astfel de pretenție. Astfel, Habermas accentuează că autoreflecța critică nu justifică o anume acțiune în societate și nu poate nici măcar anticipa anumite acțiuni ale persoanei luminate ca fiind rezultatul acestei autoreflecții: medicul nu poate spune ce consecințe trage un pacient pentru acțiunile sale din analiză, iar prin analogie, nici știința critică socială nu are sarcina de a recomanda anumite acțiuni.[158] Ea este, asemeni discuției terapeutice, o practică, dar nu o practică care să se manifestă în niște rezultate oarecare; de aceea nu există nici o anumită stare a societății pe care știința socială critică să dorească să o producă: ea se deosebește fundamental de științele experimentale tehnice și planificatoare. Argumentând astfel, Habermas spune deopotrivă că ideea emancipării, care face abia posibilă autoreflecția și o declanșează, nu poate fi realizată într-o societate anume: tocmai de aceea este ea o idee, iar acțiunea socială poate se poate raporta la această idee numai prin aceea că se măsoară întotdeauna pornind de la ea și se pune – prin ea – sub semnul îndoielii. Faptul că autoreflecția luminatoare nu se încheie niciodată se datorează, la rândul său, faptului că ideea emancipării este dată o dată cu limbajul, însă nu poate fi complet recuperată prin vorbire. De aceea, conceptul unei științe sociale critice poate fi elaborat doar ca răspuns la întrebarea cu privire la forma de limbaj pe care ar trebui s-o aibă această știință. Proiectul lui Habermas al unei științe sociale critice se dezvoltă astfel într-o teorie a limbajului care vizeză o clarificare a „competenței comunicative".

Competență comunicativă

În cercetarea sa despre competența comunicativă[159], Habermas dorește să lămurească în ce fel ideea de emancipare este ancorată în limba însăși. Faptul că ridică această întrebare atestă, pe de-o parte, consecvența cu care urmărește în lucrările sale de mai târziu ideea de bază a cursului inaugural ținut la Frankfurt; el depune însă mărturie și pentru dezvoltarea pe care a primit-o în lucrările sale de mai târziu ideea timpurie a unei teorii critice în cadrul societății. Dacă

în teza sa de doctorat Habermas era încă de părere că ideea unui dialog liber ar trebui determinată ca principiu al societății burgheze, el se vede acum obligat la un *linguistic turn* ('cotitură lingvistică') pentru a desfășura acest gând. În noțiunea sa, de acum centrală, a competenței comunicative, Habermas se raportează la teoria limbajului a lui Noam Chomsky.[160] Chomsky a făcut distincția între competența lingvistică și performanța lingvistică, înțelegând prin prima capacitatea unui vorbitor de a stăpâni regulile unei limbi, iar pe baza acestei stăpâniri să fie capabil să formeze o mulțime principial infinită de propoziții; performanța verbală este, în schimb, formarea și exprimarea de astfel de propoziții. Habermas preia această distincție și o completează printr-o idee, pe care o datorează concepțiilor analitice despre limbaj ale lui John Austin[161] și John Searle[162]. Conform acestei idei, propozițiile nu sunt doar enunțuri care se referă la stări de lucruri din lume, căci ele au și un sens instituțional: propozițiile sunt utilizate întotdeauna în situații anumite și dau de înțeles ce rol a preluat vorbitorul în acele situații: cel care, de exemplu, exprimă o propoziție interogativă, dă de înțeles prin aceasta că în situația respectivă este un individ care pune întrebări, presupunând că nu citează doar această propoziție. Prin „competență comunicativă", Habermas nu are în vedere nimic altceva decât capacitatea de a exprima propoziții în anumite situații și de a prelua în același timp un anumit rol; este capacitatea de a stăpâni regulile unor acțiuni care se exercită verbal.

Ideea hotărâtoare a lui Habermas este aceea că regulile acțiunii comunicative fie se aplică pur și simplu, fie pot deveni ele însele tema unei discuții.[163] Ultimul lucru se petrece atunci când, din oarecare motive, se pune la îndoială faptul că un vorbitor ridică pe drept pretenția ca enunțul său să fie recunoscut drept o acțiune conformă cu o anumită regulă și să găsească răspuns printr-o acțiune corespunzătoare. Astfel, prin faptul că dă o comandă, cineva se poate prezenta ca un individ care comandă, fără ca el să fie acceptat în acest rol. În acest caz, i se pretinde să-și justifice rolul; în același timp, se ia aminte la regula corespunzătoare acțiunii verbale: nu ne întrebăm dacă enunțul este o comandă formulată corect, însă ne întrebăm dacă o recunoaștem sau nu ca valabilă. Punând această întrebare, atitudinea adoptată este alta decât atunci când executăm o comandă sau când i ne opunem. Refuzăm situația creată prin aplicarea unei reguli de acțiune verbală și încercăm să lămurim în ce condiții am fi de acord să acceptăm aplicarea unei astfel de reguli.

Cu cuvintele lui Habermas, se părăsește astfel planul acțiunii comunicative și se poartă un „discurs".[164] Discursurile nu sunt acțiuni verbale în sens restrâns; în momentul în care ținem un discurs, constrângerea de a

acţiona, altfel eficientă, nu mai e valabilă. Cel care participă la un discurs trebuie doar să fie pregătit să se pună de acord cu ceilalţi ce acţiuni comunicative vor fi acceptate, sau altfel spus: ce aplicaţii ale regulilor acţiunii verbale vor fi acceptate. În discursuri se decide asupra naturii realităţii acţiunii comunicative. Pentru că regulile acţiunii verbale – Habermas le numeşte „universalii pragmatice"[165] – fac doar posibilă această acţiune, într-un discurs despre aplicarea lor contextul acţiunii comunicative însăşi este experimentat ca posibilitate.

Dar chiar dacă în cadrul lor se decide asupra realităţii acţiunii comunicative, discursurile n-au totuşi sarcina de a planifica acţiunea comunicativă. După Habermas, trebuie să fie vorba de discursuri mai ales atunci când comunicarea din cadrul lor este concepută cel puţin principial ca nedeformată şi generală, ca neinfluenţată deci de scopuri particulare ale acţiunilor. Tocmai pentru că discursurile nu se ţin sub constrângerea acţiunii li se poate imputa participanţilor săi că, prin ceea ce spun, ei nu-şi impun doar interesele sau doresc să satisfacă aşteptările altora, ci se comportă responsabil; iar rezultatul unui discurs poate fi acceptat doar atunci când se presupune că el ar găsi în principiu acceptul tuturor partenerilor posibili de acţiune.

Emanciparea participanţilor la discurs şi valabilitatea universală a celor decise într-un discurs formează doar un model pentru acţiunea comunicativă. Accepţi anumite situaţii ale acţiunii comunicative deoarece presupui că sunt justificate, şi îi accepţi pe alţii ca parteneri de acţiune deoarece presupui că sunt liberi (emancipaţi). Invers, poţi şti că te afli într-un discurs şi că obligativitatea de a acţiona este anulată doar atunci când partenerii de discurs se înţeleg reciproc ca parteneri şi se raportează unul la celălalt după modelul acţiunii comunicative. Acţiunea comunicativă este deci, în cazul ideal, un discurs încununat de succes, în măsura în care nu există acţiuni care să nu fie aprobate sau exercitate doar sub constrângere; iar discursul este cazul ideal al acţiunii comunicative, pentru că numai în cadrul lui este asigurată raportarea reciprocă obligatorie a partenerilor de acţiune.[166]

Acţiunea comunicativă trebuie deci să poată fi justificată întotdeauna într-un discurs, iar în discursuri se pune întrebarea în ce măsură este justificată acţiunea comunicativă. Nu este greu să recunoşti în această idee a lui Habermas conceptul său mai vechi al autoreflecţiei critice. Dar spre deosebire de acesta, acum pentru Habermas autoreflecţia este deja eficientă în acţiunea comunicativă: această acţiune este în genere posibilă doar pentru că vizează autoreflecţia în discurs a celor ce acţionează; fără a presupune libertatea partenerilor de acţiune, nu s-ar putea acţiona deloc, iar această libertate

(emancipare) se demonstrează abia în discurs. În afară de aceasta, nu mai este nevoie de distorsionarea corelațiilor comunicative pentru ca autoreflecția să poată acționa; ea este posibilă mai ales atunci când corelația cotidiană a acțiunii comunicative este întreruptă printr-unul din participanții ei, pentru că acțiunea unui al treilea nu i se pare acceptabilă.

Pe de altă parte, Habermas are în continuare convingerea că modelul unei acțiuni comunicative ideale, în sensul unui discurs general complet realizat, nu este real. În momentul în care un discurs este încheiat, agenții comunicaționali recad în evidența inițială a de-la-sine înțelesului; iar discursurile nu se țin în fapt niciodată astfel încât în cadrul lor să se realizeze efectiv o înțelegere riguros universală. În ciuda acestei rezerve, Habermas înțelege „situația verbală ideală" nu doar ca un principiu după care se orientează agenții comunicaționali fără să-l atingă vreodată.[167] Ca presupunere necesară, modelul unei situații verbale ideale este eficient în orice situație factică a acțiunii comunicative; în afară de aceasta, trebuie lăsată deschisă posibilitatea unei realizări în viitor a situației verbale ideale. Numai astfel i se pare lui Habermas că poate fi justificată critica unor situații verbale existente, iar prin faptul că și după turnura sa lingvistică menține ideea unei astfel de critici, analiza lui, mai întâi anistorică, a competenței comunicative recapătă totuși un sens istoric. În contextul acestei înțelegeri istorice, analiza acțiunii comunicative devine o teorie a unei raționalității care se dezvoltă în istorie.

Raționalitate

În cele două volume ale lucrării cuprinzătoare *Theorie des kommunikativen Handelns* (Teoria acțiunii comunicative), Habermas a accentuat diferit în unele puncte concepția sa despre competența comunicativă, dezvoltând-o în parte și prin alte concepte; această concepție însă nu va fi modificată în esență. Dacă acum însă Habermas înțelege capacitatea de a acționa comunicativ ca „raționalitate", el își creează astfel posibilitatea de a continua proiectul unei sociologii istorice, așa cum el a fost conceput mai ales de Max Weber. Habermas se ocupă de acest proiect atât de amănunțit, încât prezentarea și interpretarea lui Max Weber ocupă aproape integral primul volum al *Teoriei acțiunii comunicative.* Aici îl interesează, înainte de toate, să clarifice ideile lui Weber referitoare la o „raționalizare" progresivă în istoria Occidentului înțeleasă drept dezvoltare a formelor de acțiune comunicativă.[168] După

Habermas, conceptul de de raționalitate a rămas în mare măsură neexplicat chiar și la Weber, sau a fost dezvoltat doar în sensul unei „raționalități instrumentale" (*Zweckrationalität*), al unei înțelegeri comunicative specifice acțiunii instrumentale; *Teoria acțiunii comunicative* ridică astfel pretenția de a corecta neclaritățile conceptuale și mărginirea lui Weber și de a face totodată mai plauzibilă perspectiva cultural-istorică a acestuia decât reușește el singur s-o facă. Habermas înțelege prin raționalitate, plecând de la Weber, eliberarea care „dezvrăjește" de imaginile mitice și religioase despre lume; el interpretează însă această eliberare, aidoma tuturor proceselor istorice ale învățării, ca pe un rezultat al discursurilor în care o imagine a lumii, inițial de la sine înțeleasă, a început să fie pusă sub semnul întrebării.

Discursurile care duc la schimbări istorice pun sub semnul îndoielii acea convingere care, în valabilitatea ei de la sine înțeleasă, constituie „lumea vieții" omului. Acest proces educativ discursiv nu este pentru Habermas, evident, doar un progres; pentru că el nu duce doar la o mai bună înțelegere comunicativă a lumii vieții, ci totodată și la periclitarea ei: cu cât lumea vieții își pierde mai mult evidența anterioară, cu atât mai mult sunt împovărați oamenii de necesitatea unei noi comunicări, iar acolo unde sunt capabili doar limitat de o astfel de comunicare, ei dezvoltă forme de organizare ale societății care sunt caracterizate de tendința de a se autonomiza față de această lume a vieții. Pentru Habermas, astfel de forme de organizare sunt banii și puterea. Prin această idee el reușește să integreze și concepția lui Marx în teoria sa a raționalizării și să pună la locul cuvenit teoria sistemelor dezvoltată de Niklas Luhmann, care este dedicată cercetării formelor autonome de organizare. În cel de-al doilea volum al *Teoriei acțiunii comunicative,* Habermas se ocupă înainte de toate de structura și formele „rațiunii funcționaliste".

Autonomizarea formelor de organizare în societatea modernă reprezintă pentru Habermas cea mai mare periclitare a lumii unitare a vieții, dar nu și singura. Astfel, formarea specialiștilor în științe și în domeniul artei face să fie tot mai dificilă, dacă nu chiar imposibilă, experiența unitară a diferitelor aspecte ale societății moderne într-o înțelegere cotidiană. În continuare, Habermas crede că este imposibil ca această pierdere a unei corelații unitare de viață să poată fi compensată printr-o teorie filosofică cuprinzătoare de genul sistemului lui Hegel. Dacă societatea modernă nu oferă totuși, sau nu numai și nu în primul rând, ocazii de pesimism, atunci acest lucru este pentru Habermas întemeiat în modelul său al comunicării discursive. Nu se poartă discursuri doar despre momentele odinioară de la sine înțelese ale lumii vieții, ci ele sunt în genere posibile și între științe și diversele culturi ale

specialiştilor. În mod corespunzător, Habermas pledează explicit şi pentru un dialog între ştiinţe, deoarece doar în cadrul lor pot fi luate în consideraţie aspectele multiple ale societăţii moderne. Faptul că *Teoria acţiunii comunicative* ocupă în acest dialog un rol deosebit îşi găseşte temeiul, pentru Habermas, în prologul ei critic: ea scoate în cele din urmă la iveală periclitarea lumii vieţii prin „sistemele" autonomizate şi poate să arate cum se ajunge la această periclitare. Din această perspectivă, periclitarea lumii vieţii poate fi evident şi o şansă, aceea de a face pentru prima oară inteligibile căile prin care omul să aibă acces la ea; deoarece accesibilitatea ei constă tocmai în faptul că oamenii se articulează verbal şi se pot referi discursiv la convingerile lor exprimate. Astfel, în final, pentru Habermas este valabil versul lui Hölderlin citat cu mare plăcere de Heidegger în textele sale târzii, conform căruia 'acolo unde-i pericol, este şi salvarea'.[169]

În ilustrarea concepţiei sale, Habermas a urmat exhaustiv teza conform căreia discursurile iau naştere doar acolo unde nu mai există un acord de la sine înţeles. El şi-a căutat adversari, părăsind nu arareori în discuţia cu aceştia planul unei înţelegeri discursive. Chiar şi numai de aici devine limpede că modul în care Habermas înţelege discursul şi acţiunea comunicativă a devenit el însuşi obiectul dezbaterii şi, pe lângă aceasta, el nu a fost întotdeauna obiectul unui discurs care a dus la înţelegere. Habermas a preluat însă deja unele obiecţii referitoare la concepţia sa şi rămâne de văzut în ce măsură aceasta va duce la un consens cu partenerii săi de discurs, consens care să se concretizeze într-o nouă elaborare sistematică a concepţiei sale. Dezbaterea de până acum referitoare la activitatea sa a arătat, desigur, cât de eficient a reuşit Habermas să susţină conceptul unei teorii critice în condiţiile actuale ale societăţii şi filosofiei.

Günter Figal

Karl-Otto Apel

Rostirea numelui lui Karl-Otto Apel în legătură cu teoria critică are o anumită justificare: concepţia sa filosofică este asemănătoare în punctele esenţiale celei a lui Habermas şi nu întâmplător Habermas a făcut mereu referire la lucrările lui Apel. Dar deşi Apel predă astăzi filosofia la Universitatea din Frankfurt, el nu face parte din şcoala de la Frankfurt. Horkheimer, Adorno, Marcuse sau Benjamin nu l-au influenţat şi chiar dacă a privit cu simpatie unele lucrări târzii ale colegului şi tovarăşului său de studiu J. Habermas, el se deosebeşte de acesta în punctele esenţiale. Apel n-a avut niciodată dificultăţi în a se înţelege „doar" ca filosof. În scrierile sale nu abordează probleme de teorie a ştiinţei decât marginal; el nu agreează în mod deosebit ideea unei includeri a filosofiei împreună cu alte ştiinţe într-un efort de cercetare comun. Mai mult, Apel n-a avut niciodată dificultăţi în a se înţelege ca filosof academic. El trage o linie de demarcaţie clară între filosofie şi politică, reprezentându-şi un mandat politic al filosofiei sau al ştiinţei numai în măsura în care acesta este exercitat într-o universitate organizată democratic şi în măsura în care îşi aduce propria contribuţie, neîngrădită de stat, în scopul iluminării. Apel înţelege această contribuţie din punct de vedere filosofic şi ştiinţific: filosofia şi ştiinţa trebuie să facă eforturi pentru a zdruncina convingerile dogmatice neîntemeiate; ele nu trebuie să se sprijine pur şi simplu pe autoritatea „unor mari gânditori". Totodată, Apel nu şi-a fixat drept scop influenţarea unui public cât mai larg, afişând o atitudine distantă faţă de ţelurile politice ale mişcării studenţeşti.

Prin urmare, biografia lui Apel este cea a unui filosof academic. Se naşte la 1922 la Düsseldorf şi încheie studiul filosofiei în 1950 la Bonn cu Erich Rothacker, cu o dizertaţie despre Martin Heidegger. Aceasta poartă titlul *Dasein und Erkennen: eine erkenntnisteoretische Interpretation der Philosophie M. Heideggers* (Dasein şi cunoaştere: o interpretare a filosofiei heideggeriene prin prisma teoriei cunoaşterii). Examenul de profesorat l-a dat la Universitatea din Mainz. Lucrarea sa a avut ca temă *Die Idee der*

Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico (Ideea de limbaj în tradiția umanismului de la Dante până la Vico). Apel a fost profesor la Universitatea din Kiel din 1962 până în 1969, iar din 1969 până în 1972 la Universitatea din Saarbrücken; de atunci el predă la Frankfurt.

Transformarea filosofiei

În afară de scrierea sa pentru abilitare, Apel a publicat o serie de studii și a editat o selecție din scrierile gânditorului pragmatist american Charles Sanders Pierce, pe care le-a prefațat (1967/1970). Cele două introduceri la această ediție au fost rezumate într-un volum sub titlul *Der Denkweg von Charles S. Pierce* (Drumul gândirii lui Charles S. Pierce) (1975). O altă carte, *Die Erklären-Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht* (Controversa explicație-înțelegere din perspectiva pragmaticii transcendentale) (1979), a fost realizată prin contribuțiile sale la un colocviu despre cartea lui G. H. von Wright *Explanation and Understanding* (Explicație și înțelegere). Mai importantă însă pentru programul filosofic al lui Apel este culegerea de studii în două volume *Transformation der Philosophie* (Transformarea filosofiei) (1973). Titlul definește deja programul, iar cititorul studiilor apărute într-un interval de aproape două decenii este de acord cu autorul atunci când acesta remarcă faptul că acest program a experimentat de-a lungul anilor o transformare.[170] Pe de altă parte, Apel însuși arată prin reunirea lucrărilor sale sub un titlu programatic cât de puțin consideră că ar fi reușit prin studiile târzii să le depășească pe cele timpurii. Continuitatea concepției sale filosofice este demonstrată doar prin faptul că în dezbaterea cu diverși autori el vrea să articuleze o idee fundamentală și invers, în cadrul articulării acestei idei fundamentale el se vede obligat să aducă în discuție cei mai diverși autori. Punerea în relație a diverselor concepte este o constantă a modului de a filosofa al lui Apel. În cadrul *Transformării filosofiei*, el dorește să fructifice gânduri ale lui Heidegger și Wittgenstein, Kant și Pierce, pentru a-i numi doar pe cei mai importanți. De aceea, Apel a utilizează abundent nota de subsol; deoarece el se mișcă de cele mai multe ori cu mare familiaritate în jargonul filosofoc al autorilor pe care îi tratează, acest lucru face ca lectura lucrărilor sale, mai cu seamă a celor târzii, să nu fie tocmai ușoară.

Când Apel pune în relație o multitudine de concepții filosofice, atunci acest lucru nu are loc doar în scopul articulării propriilori idei fundamentale, ci și în scopul elucidării acestor gânduri fundamentale. Apel este convins

că filosofia se formează abia într-o comunitate comunicativă a filosofilor. De aceea noi nu trebuie să privim concepțiile filosofice ca și cum acestea ar fi concepții despre lume singulare. [171] Filosofia nu este pentru el o cercetare individuală a adevărului, ci o discuție în care se experimentează și se interpretează, unde este valabilă în final doar puterea argumentativă. Apel a preluat de la Pierce înțelegerea filosofiei ca o comunitate comunicativă[172]. Această înțelegere oferă și o lămurire preliminară despre ce vrea Apel să spună prin „transformarea filosofiei": deoarece, conform convingerii sale, filosofii nu s-au înțeles întotdeauna ca participanți la o mare discuție, este importantă introducerea ideilor lor într-o astfel de discuție. În plus, justificarea monologală a filosofilor s-a exprimat adeseori în concepțiile lor; tocmai de aceea această concepție trebuie apreciată și „reformată" în conformitate cu principiul dialogului. „Transformarea filosofiei" este deci ceva fundamental diferit de transferarea problemelor filosofiei în domeniul științei și al politicii. În cadrul transformării, filosofia ajunge pentru prima dată la forma ei adecvată, putând fi astfel un model al dialogului în știință și politică.

Transformarea analizei existențiale și a hermeneuticii

Apel nu a luat în considerație ideea lui Pierce referitoare la o comunitate comunicativă chiar de la începutul drumului său filosofic și tocmai de aceea programul său nu trebuie înțeles ca pornind de la această perspectivă. La începuturile drumului său filosofic e încă activă impresia pe care Heidegger a lăsat-o asupra lui. Caracteristic pentru Apel este felul în care el îmbină în lucrările sale timpurii două idei heideggeriene fundamentale. Una dintre cele mai importante teze din *Ființă și timp* este cea conform căreia oamenii nu sunt ființe vii ce există în lume în simplul mod al ocurenței, care, în virtutea percepției și a intelectului lor, intră într-o multitudine de relații cu obiectele. Esențial pentru om este faptul că spațiul deschis de joc al lumii îi este „deschis" și că el este „în deschis" în acest spațiu de joc. Numai în virtutea acestui mod de a fi pot oamenii să se raporteze la obiecte individuale, care sunt descoperite în spațiul de joc al lumii întotdeauna deja deschis.[173] Așa cum o gândește Heidegger, lumii îi aparține și faptul că ea este deja dintotdeauna „lume împreună cu ceilalți". De aceea oamenii nu pot fi priviți ca ființe originar separate, care abia ulterior pot intra în contact cu ceilalți. Mai mult, ei se raportează întotdeauna unii la alții și se determină prin relația lor reciprocă. În timp ce Heidegger concepe în *Ființă și timp* limba ca un

moment structural al lumii, el înțelege limba în faza târzie a gândirii sale ca deschidere a unui spațiu de joc, care dobândește o formă specială în operele filosofice[174] și în cele de artă[175]. Pentru Apel însă, ideea lumii și ideea de limbă care ar deschide un spațiu de joc se află într-o relație mai strânsă decât la Heidegger: potrivit lui, abia limba deschide universul de posibilități al lumii, astfel încât lumea și limbajul sunt în fond unul și același lucru[176]. Oamenii sunt dependenți unii de alții, iar ei se raportează, ca vorbitori, la obiecte tocmai pe temeiul limbajului. Cu aceasta este introdusă deja ideea unei „comunități comunicative", fără să fi fost încă vorba de marea discuție a oamenilor de știință în favoarea căreia argumenta Pierce.

Apel n-ar fi putut fi influențat și stimulat de Pierce dacă ceea ce Pierce a avut să-i transmită acestuia nu ar fi găsit terenul deja pregătit. Importantă este pentru el utilizarea rezultatelor lecturii heideggeriene în contextul altor concepții privitoare la filosofia limbajului. Aici se vădește pentru prima dată ceea ce Apel va desemna mai târziu, în continuarea lui Pierce, drept comunitate comunicativă a cercetătorilor. În dezbaterea sa cu alte concepții privitoare la filosofia limbajului, Wittgenstein este important într-o măsură hotărâtoare pentru Apel, deoarece acesta ar avea o serie de lucruri în comun cu Heidegger. În ciuda acestor asemănări, Heidegger este pentru Apel superior lui Wittgenstein.[177] În *Philosophischen Untersuchungen* (Cercetări filosofice) Wittgenstein a vrut să arate că expresiile lingvistice sunt înțelese atunci când se cunoaște modul în care sunt utilizate, iar acestea sunt utilizate întotdeauna într-un context, într-un „joc de limbaj". Wittgenstein denumise aceste jocuri de limbaj „forme de viață", fără a lămuri mai exact cum trebuie înțeleasă viața în cadrul lor[178]. În afară de aceasta, el a lăsat deschisă întrebarea referitoare la modalitatea în care se raportează jocurile de limbaj unele la altele. Apel crede că ambele întrebări găsesc răspuns prin definiția heideggeriană a lumii. În ceea ce privește prima întrebare, Heidegger oferă o analiză amănunțită a ceea ce înseamnă pentru omul individual faptul de a fi în lume și modul în care se împlinește acest fapt de-a-fi-în-lume. Apel găsește răspuns la cea de-a doua întrebare tot în Heidegger, în măsura în care el are în vedere atât analiza heideggeriană a lumii, cât și concepția acestuia despre limbaj, înțelegând lumea ca deschisă în limbaj. Jocurile de limbaj singulare alcătuiesc doar o parte a lumii. Dar oamenii pot transforma în temă jocurile de limbaj la care tocmai participă, le pot pune în relație unele cu altele și le pot supune comparației, deoarece lumea este deschisă din punct de vedere al limbajului ca întreg. Oamenii țin seama de caracterul lingvistic al lumii ca întreg prin faptul că poartă o discuție progresivă, niciodată închisă: discuția

filosofică. Abia prin filosofie se arată lumea lingvistică ca întreg. Prin urmare, este evident de ce filosofia trebuie să evite a deveni o știință printre altele sau a se transforma în politică: ea ar pierde astfel menirea ei specială și n-ar mai putea pune în relație, printr-un experiment unic, niciodată închis, diferitele forme ale lumii. Filosofia, așa cum o concepe Apel, se subordonează sarcinii niciodată împlinite, și prin aceasta infinite, de a cultiva în discuția ei unitatea și integralitatea lumii, trebuind de aceea să mențină distanța față de formele individuale ale acestei lumi.

Transformarea criticii ideologiei

Faptul că filosofia trebuie să mențină distanța față de formele individuale ale jocurilor de limbaj din lume nu înseamnă, bineînțeles, că ea ar fi indiferentă față de ele. Mai mult, trebuie discutat și verificat dacă jocurile de limbaj individuale precum și convingerile articulate în cadrul lor sunt justificate sau nu. Deoarece Apel consideră filosofia drept loc al unei astfel de examinări critice, el consideră că și concepția lui Heidegger poate fi completată, asemeni hermeneuticii lui Hans-Georg Gadamer, care o continuă pe cea a lui Heidegger. După părerea lui, Heidegger a reușit să analizeze faptul de a fi al omului în lume și să evidențieze înțelegerea ca trăsătură fundamentală a faptului de a fi în lume. Heidegger, ca și Gadamer, la care Apel găsește o interpretare mai detaliată a înțelegerii în sensul lui Heidegger decât la acesta din urmă, au neglijat distincția dintre înțelegere adecvată și neadecvată și, în același timp, necesitatea găsirii unui criteriu pentru această distincție.[179] Fără un astfel de criteriu ar fi imposibil să vorbești despre progres în înțelegerea lumii. De asemenea, ar fi imposibilă o transformare a filosofiei, așa cum o preconizează Apel. Nu s-ar putea niciodată susține că înțelegi un filosof mai bine decât s-a înțeles el pe sine și să exprimi într-un nou context interogațiile și propunerile de rezolvare ale acestora.

Atunci când Apel propune ca discuția niciodată închisă a filosofiei să fie definită, în continuarea lui Pierce, drept comunitate comunicativă a cercetătorilor, el nu înglobează pur și simplu ideea lui Pierce în propria lui versiune a analizei heideggeriene a lumii. Doar în măsura în care filosofia este înțeleasă ca discuție infinită între cercetători poate cineva conta pe caracterul lingvistic al lumii. În măsura în care lumea este de fapt o lume împreună cu ceilalți, deschisă prin limbaj, oamenii sunt „damnați", ca ființe lingvistice, să se pună de acord[180]. Orice discuție vizează o punere de acord,

iar o autentică punere de acord poate să existe doar acolo unde contează forța de convingere a argumentului mai bun. Dar și cel care se sustrage schimbului de argumente, hotărând pur și simplu să acționeze într-un anumit mod, dovedește că este supus inevitabilității argumentării: el își argumentează convingerea față de ceilalți prin ceea ce face. Necesitatea fundamentală a punerii de acord nu este pusă sub semnul întrebării prin faptul că cineva este de părere că în anumite circumstanțe n-ar fi posibilă o punere de acord. Dimpotrivă, societatea comunicativă a lumii împreună cu ceilalți, care precede „aprioric" orice experiență, nu este caracterizată prin faptul că într-un fel sau altul există deja o punere reciprocă de acord și că anumite convingeri sunt împărtășite. Ea nu este, după cum spune el, un „apriori al simțului comun"[181]. De fapt, nu poți să te „reflectezi în afara" societății comunicative în măsura în care ești un „subiect" solitar care abia apoi intră într-o relație cu alți „subiecți". În schimb, face parte din chiar comunitatea comunicativă faptul că toate convingerile articulate pot fi fundamental contrazise, așa cum se întâmplă, de exemplu, în științele experimentale.

De asemenea, într-o anumită situație socială poți avea rezerve față de convingerile unanim acceptate. În acest caz se subînțelege că convingerile unanim acceptate nu s-au format printr-o autentică punere de acord, fiind astfel catalogate drept „ideologice". Această subînțelegere se poate articula la rândul ei filosofic, astfel încât filosofia apare ca o critică a ideologiei[182]. În această privință Apel se apropie destul de mult de poziția lui Habermas. Dar pentru Apel, altfel decât pentru Habermas, filosofia nu este în primul rând critică a ideologiei și nici întemeiere a ei prin intermediul teoriei comunicării. Critica ideologiei rămâne doar o sarcină a filosofiei care este subordonată sarcinii fundamentale a unei comunicări ce vizează înțelegerea și, prin aceasta, reprezentarea lumii ca întreg. Din acest punct de vedere ideologiile sunt doar o ocazie pentru ca filosofia să-și fixeze această sarcină. Având în vedere această funcțiune, ea nu se deosebește de acțiunile „personale" ale oamenilor în interiorul lumii, care oferă mereu o astfel de ocazie.

Transformarea filosofiei transcendentale

Deoarece filosofia nu are sarcina de a deveni eficientă social ca teorie critică, reprezentarea lumii ca întreg rămâne în discuția argumentativă legată de o altă sarcină. Filosofia are de dat, potrivit lui Apel, o „întemeiere ultimă" a propriului ei demers argumentativ. Abia acum programul său privind o transformare a

filosofiei capătă o traiectorie clară. O astfel de întemeiere ultimă poate fi obținută abia atunci când devine plauzibil faptul că disciplinele filosofice tradiționale ale teoriei cunoașterii și ale eticii pot fi înțelese doar prin recurs la aprioricul comunității comunicative. Apel vrea să atragă atenția asupra faptului că teoria cunoașterii trebuie să se desprindă de orientarea după un model al lumii exterioare[183], la care conștiința se raportează într-o modalitate oarecare. Pentru el nu există nici un fel de „lucruri în sine" situate în afara lumii, care influențează conștiința și care sunt cauza cunoașterii. Despre lucrurile în sine se știe doar faptul că avem un discurs despre ele, în măsura în care ideea unui lucru în sine este transmisă lingvistic. Potrivit lui Apel, ideea unei lumi exterioare poate fi menținută doar în măsura în care lumea exterioară este înțeleasă drept ceva indicat prin limbaj, iar deoarece lucrurile ne sunt accesibile doar lingvistic, evidența cunoașterii poate fi gândită doar ca o corespondență a adevărului enunțurilor. Adevărul enunțurilor are drept criteriu faptul că enunțurile rezistă unei comunicări cuprinzătoare, fiind, prin urmare, unanim acceptate. În circumstanțe limitate ale comunicării cunoașterea are, de asemenea, o valabilitate limitată. Procesul cunoașterii nu este nimic altceva decât procesul „formării de ipoteze mijlocite prin limbaj"[184].

La fel stau lucrurile cu etica filosofică. Normele morale sunt caracterizate prin faptul că sunt recunoscute universal, iar acest lucru are loc doar atunci când ele rezistă la o comunicare cuprinzătoare. Deoarece toți membrii unei comunități comunicative ridică pretenții personale, ei au obligația, ca membri ai unei comunități comunicative, să recunoască revendicările celorlalți. Altfel ei nu ar fi capabili să-și justifice propriile revendicări. În afară de aceasta, ei sunt întotdeauna obligați să justifice în fața celorlalți propriile revendicări. Orice justificare are loc în scopul ajungerii la o înțelegere cu ceilalți privind propriile revendicări, tot așa cum tot în scopul înțelegerii se cere din partea celorlalți o justificare. Coordonarea diferitelor aspecte se face în cadrul normelor morale. În măsura în care înțelegerea trebuie să fie norma superioară a unei comunități comunicative, o anumită înțelegere este morală atunci când asigură desfășurarea pe mai departe a procesului comunicativ al ajungerii la un acord, vizând realizarea unei înțelegeri cuprinzătoare.

În dezbaterile sale privitoare la teoria cunoașterii, la fel ca și în cele privitoare la etică, Apel s-a referit mereu la filosofia kantiană; în special această filosofie trebuie transformată. Apel vrea să dovedească că este îndreptățit să considerăm că locul ocupat în filosofia kantiană de conștiință îi revine acum comunității comunicative. Deoarece comunitatea comunica-

tivă se situează, la fel ca și conștiința kantiană, înaintea oricărei experiențe, fiind „transcendentală", adică o condiție a posibilității experienței, Apel poate dezvolta conceptul de filosofie drept concept al unei filosofii transcendentale, definită prin prisma teoriei comunicării. Pentru că în această filosofie este vorba de condiția posibilității actului lingvistic, Apel o denumește „pragmatică transcendentală".

Locul important ocupat de argumentare în cadrul unei comunități de cercetători este dovedit, în ultimă instanță, de textele lui Apel. Aceste texte nu au fost scrise cu intenția de a crea o doctrină cu pretenția de valabilitate ultimă. Deși Apel este interesat de o întemeiere ultimă a filosofiei, el dorește, mai degrabă, să emită propuneri decât să enunțe certitudini. În ceea ce privește stilul său, este edificatoare prescurtarea pe care el o utilizează constant: „*m. E.*" (după opinia mea). Pe de altă parte, combinația în care intră diversele premise filosofice este inconfundabilă. Tocmai prin modul în care Apel îi pune în relație pe Heidegger și Wittgenstein, Peirce și Kant, Habermas și Gadamer, prezentarea programului său filosofic este ea însăși o filosofie de sine-stătătoare, fiind imposibil să transformi această filosofie într-o temă de discuție filosofică ce vizează ajungerea la un acord. Lucrările lui Apel depun mărturie pentru faptul că rămâne mereu un rest netransformabil, în ciuda oricăror încercări de transformare, și că discuția filosofică este din nou activă doar atunci când, dată fiind unicitatea participanților, rămâne întotdeauna un dezacord esențial, demn de apreciat, și aceasta tocmai în ciuda tuturor străduințelor de a ajunge la un acord.

Texte:

Adorno, Theodor W. : Schriften. Frankfurt/M. 1970.

Apel, Karl-Otto: Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus vom Dante bis Vico. Bonn 1963.

– (Ed.): Charles. S. Peirce: Schriften. 2 Bde. Frankfurt/M. 1967 și 1970.

–: Der Denkweg von Charles S. Peirce. Frankfurt/M. 1975.

–: Transformation der Philosophie. 2 Bde. Frankfurt/M. 1973.

–: Die Erklären: Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht. Frankfurt/M. 1979.

Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Th. W. Adorno und G. Scholem hg. von R. Tiedmann u. H. Schweppenhäuser. Frankfurt/M. 1972.

– :Briefe. Hg. von Scholem u. Th.W. Adorno. Frankfurt/M. 1966.

– :Beroliana. Mit 36 historischen Photos von Günther Beyer. Berlin 1987.

Bloch, Ernst: Gesamtausgabe. Frankfurt/M. 1959.
– :Briefe 1903-1975. Hg. v. K. Bloch u. a. 2 Bde. Frankfurt/M. 1985.
Habermas, Jürgen: Das Absolute in der Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schelligsdenken. Bonn 1954.
– :Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied. 1962.
– :Technik und Wissenschaft als Ideologie. Frankfurt/M. 1968.
– :Erkenntnis und Interesse. Frankfurt/M. 1968.
– :Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In: Hermeneutik und Dialektik. Hg. von R. Bubner, K. Cramer u. R. Wiehl. Bd. 1 Tübingen 1970, 73-104.
– :Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: Habermas, Jürgen/Luhmann, Nikolas: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Franfurt/M. 1971, 101-141.
– :Theorie und Praxis (1963). Frankfurt/M. 1971.
– :Bewußtmachende und rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins. In: Zur Aktualitët Walter Benjamins. Aus Anlaß des 80. Geburtstages von Walter Benjamin hg. von S. Unseld. Frankfurt/M. 1972, 173-223.
– :Philosophisch-politische Profile (1971) Frankfurt/M. 1973.
– :Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt/M. 1977.
– :Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt/M. 1981.
– :Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt/M. 1985.
– :Die neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt/M. 1985.
– :Eine Art Schadensabwicklung. Franfurt/M. 1987.
– :Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt/M. 1988.
Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften. Hg. von A. Schmidt u. G. Schmid Noerr. Franfurt/M. 1985.
– :Eclipse of Reason. New York 1974. Dt: Zur Kritik der instrumentallen Vernunft. Frankfurt/M. 1967.
– :Flowerman, Samuel H. (ed.): Studies in Prejudice. New York 1949.
Marcuse, Herbert: Schriften. Frankfurt/M. 1978.
– :One Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. Boston 1964. trad. germ.: Der eindimensionale Mensch. Neuwied 1967.

Literatură

Abendroth, Wolfgang et. alii: Die Linke antwortet Jürgen Habermas. Frankfurt/M. 1968.
Alternative. Zeitschrift für Literatur und Kritik. Heft 56/57 (1967), Heft 59/60 (1968)
Aragon, Louis: Pariser Landleben (Le Paysan de Paris). München 1969.
Arendt, Hannah: Walter Benjamin, Bertolt Brecht. Zwei Essays. München 1971.
Arisotle's Physics. A revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross. Oxford 1936.
Arnold, Heinz Ludwig (ed.): Theodor W. Adorno. München 1983.
– :Ernst Bloch. München 1985.

Austin, John L.: How to Do Things with Words? Cambridge (Mass.) 1962. Dt: Zur Theorie der Sprechakte. Stuttgart 1972.

Bemstein, Richard J. (ed.): Habermas and Modemity. Cambridge/Oxford 1985.

Bogner, Artur: Zivilisation und Rationalisierung. Die Zivilisationstheorie Max Webers, Norbert Elias' und Frankfurter Schule im Vergleich. Opladen 1989.

Bolz, Norbert/van Reijen, Willem: Walter Benjamin. Frankfurt/New York 1991.

Bolz, Norbert/Faber, Richard (ed.): Walter Benjamin. Profane Erleuchtung und rettende Kritk. Würzburg 1985.

Brecht, Bertolt: Arbeitsjournal, 1 Bd. 1938-1942. Hg. von H. Hecht. Frankfurt/M. 1974.

Breuer, Stefan: Die Krise der Revolutionstheorie. Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse. Frankfurt/M. 1977.

Brodersen, Momme: Walter Benjamin. Bibliographia critica generale (1913-1983). Palermo 1984.

Brunkhorst, Hauke: Theodor W. Adomo, Dialektik der Modeme. München 1990

Chomsky, Noam: Aspects of the Theory of Syntax. Cambridge (Mass.) 1965 (dt: Aspekte der Syntax-Theorie. Frankfurt/M. 1969).

Clausen Detlev: Spuren der Befreiung – Herbert Marcuse. Darmstadt 1981.

Danielzyk, Rainer/Volz, Fritz Rüdiger: Vemunft der Modeme? Zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns (Parabel Band 3). Münster 1986.

Dietschy, Beat: Gebrochene Gegenwart: Emst Bloch – Ungleichzeitigkeit und Geschichtsbild der Modeme. Frankfurt/M. 1988.

Dubiel, Helmut: Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer – Kreis bis Habermas. Weinheim/München 1988.

Figal, Günter: Theodor W. Adomo. Das Naturschöne als spekulative Gedankenfigur. Bonn 1977.

– :Selbsterhaltung und Selbstverzicht. Zur Kritik der neuzeitlichen Subjektivität bei Max Horkheimer und Walter Benjamin. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 37 (1983), 161-179.

– :Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit. Frankfurt/M. 1988.

Flego, Gvodzden/Scmied-Kowarzik, Wolfdietrich (ed.): Emst Bloch – utopische Ontologie, Band II des Bloch-Lukács-Symposions 1985 in Dubrovnic. Bochum 1986.

Freud, Sigmund: Das Unbehagen an der Kultur (1930). In: Studienausgabe. Hg. von A. Mitscherlich, A. Richards u. J. Strachey. Bd. IX. Frankfurt/M. 1974, 191-270.

Friedeburg, Ludwig von/Habermas, Jürgen: Adomo Konferenz 1983, Frankfurt. Frankfurt/M. 1985.

Früchtl, Josef: Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adomo. Würzburg 1986.

Früchtl, Josef/Calloni, Maria: Geist gegen Zeitgeist. Erinnern an Adorno. Frankfurt/M. 1991.
Fürnkas, Josef. Surrealismus als Erkenntnis: Walter Benjamin – Weimarer Einbahnstraße und Pariser Passagen. Stuttgart 1988.
Fuld, Werner: Walter Benjamin – Zwischen den Stühlen. Eine Biographie. München/Wien 1979.
Gadamer, Hans Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophische Hermeneutik (1960). Gesammelte Werke, Bd. 1 Tübingen 1986.
– :Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Gesammelte Werke, Bd. 2. Tübingen 1986
Gamm, Gerhard: Angesichts objektiver Verblendung. Über die Paradoxien kritischer Theorie. Tübingen 1985.
– :Eindimensionale Kommunikation – Vernunft und Rethorik in Jürgen Habermas' Deutung der Moderne. Würzburg 1987.
Geuss, Raymond: Die Idee einer kritischen Theorie. Könistein/Ts. 1983.
Geyer, Carl-Friedrich: Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. Freiburg/München 1982.
Gmünder, Ulrich: Kritische Theorie. Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas. Stuttgart 1985.
Görtzen, Rene: Jürgen Habermas. Eine Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur 1952-1981. Frankfurt/M. 1982.
Gripp, Helga: Theodor W. Adorno. Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik. Padeborn/München/Wien/Zürich 1986.
Gumnior, Helmut/Ringguth, Rudolf: Max Horkheimer. Reinbek 1973.
Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954.
– :Sein und Zeit (1927). Gesamtausgabe, Bd. 2. Frankfurt/M.1976.
– :Wegmarken. Gesamtausgabe, Bd. 9. Frankfurt/M. 1976.
– :Holzwege. Gesamtausgabe, Bd. 5. Frankfurt/M. 1977.
– :Einführung in die Metaphysik (1953). Gesamtausgabe, Bd. 40. Frankfurt/M. 1983.
Heinrich, Dieter: Kritik der Verständigungsverhältnisse. Laudatio für Jürgen Habermas. In: Habermas. Jürgen/Heinrich Dieter: Zwei Reden. Aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises 1973 der Stadt Stuttgart an Jürgen Habermas am 19. Januar 1974. Frankfurt/M. 1974, 9-22.
Historikerstreit – Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nazionalsozialistischen Judenvernichtung. München/Zürich 1987.
Honneth, Axel: Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M. 1985.
– /Joas, Hans (Hg): Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas; „Theorie des kommunikativen Handelns". Frankfurt/M. 1988.
– /McCarthy, Thomas/Offe, Claus/Wellmer, Albrecht (Hg.): Zwischenbetrachtungen – Jürgen Hbermas zum 60. Geburtstag. Frankfurt/M. 1989.
Horster, Detlef: Habermas zur Einführung. Hamburg 1988.
– :Jürgen Habermas. Stuttgart 1991.

Kager, Reinhard: Herrschaft und Versöhnung. Einführung in das Denken Theodor W. Adornos. Frankfurt/New York 1988.

Katz, Barry: Herbert Marcuse and the Art of Liberation. An Intellectual Biography. London 1982.

Kaulen, Heinrich: Rettung und Destruktion. Untersuchung zur Hermeneutik Walter Benjamins. Tübingen 1987.

Kellner, Douglas: *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism. London* 1984

Kimmerle, Gerd: Verwerfungen. Vergleichende Studien zu Adorno und Habermas. Tübingen 1986.

Kuhlmann, Wolfgang/Böhler, Dietrich (Hg.): Kommunikation und Reflexion: Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel. Frankfurt/M. 1982.

Kunneman, Harry (Hg): Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung zwischen Moderne und Postmoderne. Frankfurt/New York 1989.

Landmann, Michael: Ernst Bloch im Gespräch. In:Ernst Bloch zu Ehren. Beiträge zu seinem Werk. Hg. von S. Unseld. Frankfurt/M. 1965, 345-371.

Lindner, Burkhardt/Lüdke, Martin (Hg.): Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos. Frankfurt/M. 1985.

– :Walter Benjamin im Kontext. Königstein/Ts. 1985.

Löbig, Michael/Schweppenhäuser, Gerhardt (Hg.): Adorno-Symposion 1984, Hamburg. Lüneburg 1984.

Löwenich, Friedhelm: Paradigmenwechsel – Über die Dialektik der Aufklärung in der revidierten Kritische Theorie. Würzburg 1990.

Lukács, Georg: Theorie des Romans (1920). In: Werke. Frühschriften Bd. II. Neuwid/ Berlin 1967.

– :Geschichte und Klassenbewußtsein (1923). In: Werke. Früschriften Bd. II. Neuwied/Berlin 1968.

Markun, Silvia: Ernst Bloch. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt. Reinbeck 1977.

Marx, Karl: Das Kapital, Band III (=Marx/Engels: Werke, Bd. 25). Berlin (Ost).

McCarhy, Thomas: Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas. Frankfut/M. 1989.

Menningahaus, Winnfried: Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos. Frankfurt/M. 1986.

Mörchen, Hermann: Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung. Stuttgart 1981.

Müller, Ulrich: Erkenntniskritik und negative Metaphysik bei Adorno. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit. Frankfurt/M. 1988.

Münster, Arnold (Ed.): Tagträume von aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch. *Frankfurt/M. 1977.*

– (Hg.): Verdinglichung und Utopie: Ernst Bloch und Georg Lucács zum 100. Geburtstag. Beiträge des internationalen Kolloquiums in Paris, März 1985. Frankfurt/M. 1987.

Notter, Werner: Die Ästhetik der Kritischen Theorie. Frankfurt/Bern/New York 1985.
Recki, Birgit: Aura und Autonomie. Zur Subjektivität der Kunst bei Walter Benjamin und Theodor W. Adorno. Würzburg 1988.
Reese-Schäfer, Walter: Jürgen Habermas. Franfurt/New York 1991.
Reijen, Willem van/Schmid Noerr, Gunzelin (Hg.): Vierzig Jahre Flaschenpost. Dialektik der Aufklärung 1947-1987. Frankfurt/M. 1987.
– :Adorno zur Einführung: Hamburg 1987.
– :Horkheimer zur Einführung. Hanover 1982.
– (Hg.): Allegorie und Melancholie. Frankfurt/M. 1991.
Roderick, Rick: Habermas und das Problem der Rationalität. Eine Werkmonographie. Hamburg 1989.
Scheible, Hartmut: Th. W. Adorno. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbeck 1989.
Schiller, Friedrich: Über die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen. Werke. Vollständige historich-kritische Aufgabe. Hg. von O. Günter u. G. Wittkowsky. Bd. 18. Leipzig 1911, 5-116.
Schmidt, Alfred/altwicker, Norbert (Hg.): Max Horkheimer heute – Werk und Wirkung. Frankfurt/M. 1986.
Schmidt, Burghard (Hg.): Materialien zu Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung". Frankfurt/M. 1978.
– :Ernst Bloch. Stuttgart 1985.
– :Benjamin zur Einführung. Hannover 1984.
Searle, John. R.: Speech Acts. Cambridge 1969 (germ.: Sprechakte. Frankfurt/M. 1971).
Sholem, Gershom: Walter Benjamin – Geschichte einer Freundschaft. Frankfurt/M. 1975.
Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Bd. 1. Wien/Leipzig 1919; Bd. 2 München 1922.
Steiner, Uwe: Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst. Würzburg 1989.
Stoessel, Marleen: Aura – Das vergessene Menschliche. Zu Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin. München/Wien 1983.
Theunissen, Michael: Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien. Berlin/New York 1981.
Thompson, John B./Held, David (Hg.): Habermas. Critical Debates. Cambridge (Mass.) 1982 (în aceasta se găsește o listă detaliată a bibliografiei de limbă engleză cu privire la Habermas).
Thyen, Anke: Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno. Frankfurt/M. 1989.
Tiedmann, Rolf: Studien zur Philosophie Walter Benjamins. Frankfurt/M. 1973.
– :Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins. Frankfurt/M. 1983.
Trautje, Franz: Revolutionäre Philosophie in Aktion: Ernst Blochs politischer Weg. Hamburg 1985.

Undeld, Siegfried (Hg.): Zur Aktualität Walter Benjamins. Aus Anlaß des 80. Geburtstages von Walter Benjamin. Frankfurt/m. 1984.
Weber, Marianne: Max Weber – Ein Lebensbild. Tübingen 1926.
Wellmer, Albrecht: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno. Frankfurt/M. 1987.
White, Stephen K.: The recent work of Jürgen Habermas. Reason, justice and modernity. Cambridge 1988.
Wiggershaus, Rolf: Die Frankfurte Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung. München 1986.
– :Theodor W. Adorno. München 1987.
Witte, Bernd: Walter Benjamin. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt. Reinbek 1985.
Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen (1953). Schriften 1. Frankfurt/M. 1969.
Von Wright, Georg H. Explanation and Understanding. London 1971. Germ.: Erklären und Verstehen. Frankfurt/M. 1974.
Würger, Wolfgang: Kritische Theorie und Weltveränderung: Der Praxisbegriff in der Philosophie Max Horkheimers. Gießen 1988.
Zimmermann, Rolf: Utopie – Rationalität – Politik. Zu Kritik, Rekonstruktion und Systematik einer emanzipatorischen Gesellschaftstheorie bei Marx und Habermas. Freiburg/München 1985.

Note:

1 Horkheimer, Ges. Schr., vol. 3, 20-35 (1988).
2 Bloch, Schriften, 675 ş.u. (1985).
3 Studies in Prejudice (1950).
4 Citat după Wiggerhaus, Frank. Schule, 452 (1986).
5 Adorno, Schr., vol 8 (1980) şi vol. 9 (1975)
6 Habermas, Profile, 189 (1971, 1973).
7 Horkheumer, Ges. Schr., vol. 1 (1988).
8 Horkheimer, Ges. Schr., vol. 2, 13-72 (1987).
9 Horkheimer, ibid., 73-146.
10 Adorno, Schr., vol. 1, 7-77 (1973).
11 Adorno, Schr., vol. 2 (1979).
12 Adorno, Schr., vol. 20 , 155-163 (1986).
13 Adorno, Schr., vol. 5, 7-254 (1956, 1971).
14 Horkheimer, Ges. Schr., vol. 4, 163 (1986).
15 Horkheimer, ibid., 162.
16 Horkheimer, ibid., 167.
17 Horkheimer, ibid., 169.
18 Horkheimer, ibid., 170.
19 Horkheimer, ibid., 173.

20 Horkheimer, ibid., 177.
21 Horkheimer, ibid., 175.
22 Horkheimer, ibid., 169.
23 Horkheimer, ibid., 169.
24 Horkheimer, ibid., 182.
25 Horkheimer, ibid., 187.
26 Horkheimer, ibid., 324.
27 Horkheimer, ibid., 329.
28 Horkheimer, ibid., 348.
29 Figal, Selbserheltung (1983).
30 Horkheimer, Ges. Schr., vol. 5, 350 (1987).
31 Horkheimer, ibid., 350.
32 Horkheimer, Kritik der instr. Vernunft, 153 ş.u., 1967.
33 Horkheimer, Ges. Schr., vol. 7, 363 ş.u. (1985).
34 Horkheimer, ibid., 28.
35 Horkheimer, ibid., 31.
36 Horkheimer, ibid., 33.
37 Horkheimer, ibid., 55 ş.u.
38 Horkheimer, ibid., 144 ş.u.
39 Horkheimer, ibid., 205 ş.u.
40 Adorno, Schr., vol. 1, 345-365 (1973).
41 Horkheimer, Ges. Schr., vol. 5, 46 (1987).
42 Horkheimer, Ges. Schr., vol. 7, 297-404 (1985).
43 Adorno, Schr., vol. 6, 9 (1973).
44 Adorno, Schr., vol. 4 (1951, 1980).
45 Adorno, Schr., vol. 7, 11 (1970).
46 Adorno, ibid., 72.
47 Figal, Adorno, 83 ş.u. (1977).
48 Adorno, Schr., vol. 12 (1948, 1975).
49 Adorno, Schr., vol. 7, 56 (1970).
50 Adorno, ibid., 191.
51 Adorno, ibid., 185.
52 Adorno, ibid., 537.
53 Habermas, Theorie d. komm. Handelns, vol. I, 516 (1981).
54 Habermas, Diskurs der Moderne (1985).
55 Arendt, Benjamin, 33 (1971, 1986).
56 Sholem, Freundschaft (1975).
57 Benjamin, Ges. Schr., vol. IV, 235-304 (1972).
58 Benjamin, ibid. 83-148.
59 Benjamin, ibid., 305-438.
60Benjamin, Briefe (1966).
61 Benjamin, Ges. Schr., vol. II, 511-572 (1972).

62 Benjamin, Ges. Schr., vol. I, 509-604 (1974).
63 Aragon, Paysan (1926, 1969).
64 Benjamin, Ges. Schr., vol. V (1982).
65 Arendt, Benjamin, 26 (1971, 1986).
66 Benjamin, Briefe, 137 (1966).
67 Benjamin, Ges. Schr., vol. II, 105-117 (1977).
68 Benjamin, Ges. Schr., vol. I, 209 (1974).
69 Benjamin, ibid., 209.
70 Benjamin, ibid., 214.
71 Benjamin, ibid., 212.
72 Benjamin, ibid., 210.
73 Benjamin, ibid., 126.
74 Benjamin, ibid., 62.
75 Benjamin, ibid., 125.
76 Habermas, Kritik (1972).
77 Benjamin, Ges. Schr., vol. I, 212 (1974).
78 Benjamin, Ges. Schr., vol. II, 190 (1977).
79 Benjamin, ibid., 199.
80 Benjamin, ibid., 193.
81 Benjamin, Briefe, 672.
82 Brecht, Arbeitsjournal, vol. I, 14 (1974).
83 Benjamin, Ges. Schr., vol. I, 509 (1974).
84 Benjamin, ibid., 443.
85 Benjamin, ibid., 479.
86 Benjamin, ibid., 445.
87 Benjamin, ibid., 503.
88 Benjamin, ibid., 508.
89 Benjamin, ibid., 693.
90 Benjamin, ibid., 701.
91 Benjamin, ibid., 701.
92 Benjamin, ibid., 700.
93 Benjamin, ibid., 703.
94 Benjamin, ibid., 702.
95 Benjamin, ibid., 701.
96 Benjamin, ibid., 703.
97 Benjamin, ibid., 701.
98 Alternative 56/57 (1967) şi 59/60 (1968).
99 Weber, Max Weber, 476 (1926).
100 Markun, Ernst Bloch, 18 (1977).
101 Landmann, Ernst Bloch, 358 (1965).
102 Münster, Tagträume, 24 (1977).
103 Münster, ibid., 28.

104 Bloch, Gesamtausg., vol. 3, 17 (1923, 1967).
105 Bloch, Gesamtausg., vol. 3, 21 (1923, 1967).
106 Bloch, ibid., 241.
107 Bloch, ibid., 219 ş.u.
108 Bloch, ibid., 226 ş.u.
109 Bloch, Gesamtausg., vol. 8, 473 ş.u. (1962).
110 Bloch, Gesamtausg., vol. 3, 254 ş.u. (1923, 1964).
111 Bloch, ibid., 239.
112 Aristoteles, Phys., 225 b 1-3.
113 Bloch, Gesamtausg., vol. 3, 23 (1923, 1964).
114 Bloch, Gesamtausg., vol. 2 (1921, 1969).
115 Münster, Tagträume, 169 (1977).
116 Bloch, Gesamtausg., vol. 7 (1972).
117 Marx, Kapital, vol. 3, 828 (1971, 1969).
118 Habermas, Profile, 147 (1971, 1973).
119 Habermas, ibid., 174.
120 Marcuse, Schr., vol. I, 7-344 (1978).
121 Figal, Martin Heidegger (1988).
122 Marcuse, Schriften, vol. I, 358 (1978).
123 Marcuse, ibid., 364.
124 Marcuse, Schr., vol. 3 (1979).
125 Freud, Unbehagen a. d. Kultur (1930, 1974).
126 Marcuse, Schr., vol. 5, 19 ş.u. (1955, 1979).
127 Schiller, Werke, vol. 18, 52 (1911).
128 Marcuse, Schr., vol. 8, 261 ş.u. (1984).
129 Marcuse, ibid., 282 ş.u.
130 Marcuse, ibid., 285.
131 Breuer, Krise (1977).
132 Habermas, Profile, 67-75 (1971/1973).
133 Heidegger, Gesamtausg., vol. 40, 208 (1983).
134 Historikerstreit (1987).
135 Habermas, Profile, 75 (1971/1973).
136 Habermas, Das Absolute (1954).
137 Gadamer, Ges. Werke, vol. II, 493 (1986).
138 Habermas, Technik und Wissenschaft, 147 (1968).
139 Habermas, Theorie d. komm. Handelns, vol. I, 517 (1981).
140 Habermas, Öffentlichkeit, 15 (1962).
141 Habermas, ibid., 200 ş.u.
142 Habermas, ibid., 256 ş.u.
143 Habermas, Theorie und Praxis, 48-88 (1963, 1969).
144 Habermas, ibid., 75-79.
145 Habermas, ibid., 78.

146 Habermas, ibid., 228-289.
147 Habermas, Erkenntnis u. Inter., 85 (1968).
148 Habermas, Logik, 281 (1970/71).
149 Habermas, Erkenntnis u. Inter., 262 ş.u. (1968).
150 Habermas, Technik u. Wiss., 157 (1968).
151 Habermas, ibid., 159.
152 Habermas, ibid., 160.
153 Habermas, ibid., 163.
154 Henrich, Verständigungsverh. (1974).
155 Habermas, Universalitätsanspruch, 73-104 (1970).
156 Gadamer, Ges. Werke., vol. 2, 115 (1986).
157 Gadamer, ibid., 251-275.
158 Habermas, Theorie u. Praxis, 43 (1969).
159 Habermas, Komm. Kompetenz, 101-141 (1971).
160 Chomsky, Aspects (1965).
161 Austin, Words (1962).
162 Searle, Speech Acts (1969).
163 Habermas, Komm. Kompetenz, 106 (1971).
164 Habermas, ibid., 115.
165 Habermas, ibid., 109.
166 Habermas, ibid., 138.
167 Habermas, ibid., 136.
168 Habermas, Theorie d. komm. H., 225 ş.u. (1981, 1985).
169 Heidegger, Vort. u. Aufs., 36 (1954).
170 Apel, Transformation, vol. 1, 7 (1973, 1976).
171 Apel, ibid., 12.
172 Apel, Transformation, vol. 2, 157-177 (1973, 1976).
173 Figal, Heidegger (1988).
174 Heidegger, Gesamtausg., vol. 9, 361 (1976).
175 Heidegger, Gesamtausg., vol. 5, 61 ş.u. (1977).
176 Apel, Transformation, vol. 1, 225-275 (1973, 1976).
177 Apel, ibid., 250 ş.u.
178 Wittgenstein, Schr., vol. 1, 296 (1953, 1969).
179 Apel, Transformation, vol. 1, 35 ş.u. (1973, 1976).
180 Apel, Transformation, vol. 2, 247 (1973, 1976).
181 Apel, ibid., 63.
182 Apel, Transformation,vol. 2, 120 ş.u.
183 Apel, ibid., 175.
184 Apel, Transformation, 2, 355 (1973/1976).

FILOSOFIA FRANCEZĂ

Arne Grøn

Începuturile: Întoarcerea „către concret”

Dezbaterea tradiției

Discuția pe care a provocat-o filosofia franceză a secolului XX începe cu o dezbatere privind filosofia tradițională a anilor '30. Autoritatea era deținută pe atunci de o filosofie academică, neokantiană, care însă, la rândul ei, trebuie privită într-un context mai larg.

Tradiția clasică în filosofia franceză începe o dată cu Descartes (1596-1650). Descartes pune problema unui fundament cert al cunoașterii. Conform răspunsului său, acest fundament este dat prin aceea că subiectul cunoscător este sigur de sinele său în măsura în care se concepe pe sine însuși ca ființă dubitativă, cugetătoare. Cu alte cuvinte, punctul de referință se atinge într-un act 'reflexiv', în actul de gândire în care subiectul se întoarce către sine. Această autoreflecție este nemijlocită deoarece nu există nici un 'element intermediar mijlocitor'. Ceea ce ar putea interveni 'între' a fost eliminat tocmai de îndoiala metodică. Ceea ce a fost eliminat este acel ceva care este 'altceva' decât subiectul. Și din acest 'altceva' nu fac parte doar lucrurile exterioare, ci și corpul meu și, o dată cu el, apartenența mea la lume.

Datorită acestui fapt, procedeul cartezian este ambiguu. El reliefează de fapt subiectul ca atare, dar într-o manieră în care prin conștiința de sine deține un acces direct, nemijlocit către sine. Subiectul care se descoperă prin acest acces direct cu ajutorul conștiinței de sine este transformat astfel în ceva abstract, punctual. *Subiectul* este reliefat, fiind separat în același timp de *lumea* sa.

Tradiția carteziană este continuată în neokantianism, care a dominat filosofia universitară de la sfârșitul secolului al XIX-lea și până în anii '30 prin Leon Brunschvicg (1869-1944, profesor la Sorbona), el reprezentând o figură centrală a acesteia. Filosofia universitară era, după spusele lui Ga-

briel Marcel, „filosofia oficială". În Franța, lozinca 'Înapoi la Kant!' a fost legată de o reînnoire a filosofiei carteziene. Această reînnoire însemna un idealism filosofic care instituie punctul absolut de pornire în actele de gândire și cunoaștere ale subiectului, reducând lumea la un corelativ al acestor acte. Dar prin aceasta se ridică dificila problemă: unde rămâne existența *celuilalt*? Celălalt, celălalt om, celălalt subiect, face parte din lucrurile de care mă lovesc în lume și care devine astfel obiect al cunoașterii mele. Iar aceasta înseamnă că celălalt este închis în perspectiva mea.

O dată cu începuturile anilor '30, idealismului dominant i se reproșează că ar fi un raționalism abstract, care afirmă realitatea rațiunii în timp ce ignoră sau reduce ceea ce face ca această realitate să fie o problemă. În al doilea rând, această critică afirmă că idealismul neokantian n-ar avea simțul istoriei. Acest lucru ar putea părea ciudat, deoarece conceptul de istorie deține la Brunschvicg un rol preponderent; dar aici este vorba de istorie în sensul unui progres continuu în cunoaștere și morală. Acest 'idealism' a fost înțeles de generația anilor '30 – generația lui Sartre și a lui Merleau-Ponty – ca un optimism găunos, care se bazează pe o înțelegere reductivă a istoriei. Dar critica idealismului neokantian arată în același timp temele principale ale începutului: situația (angajamentul), corporalitatea, celălalt, istoria.

Întoarcerea „la concret"

Începutul poate fi desemnat prin titlul unei cărți a lui Jean Wahl din anul 1932 ca o întoarcere „la concret" (*Vers le concret).* Ce semnifică această modificare de direcție?

O trăsătură marcantă a filosofiei franceze din anii '30 încoace este dependența ei față de filosofia germană. Astfel, generația care a început să se impună în anii '30 a fost denumită „cei trei H": Husserl, Heidegger și Hegel erau autoritățile la care se făcea referință și în funcție de care te orientai. Astfel, începutul poate fi înțeles ca un transfer al filosofiei existențialiste și al fenomenologiei germane pe tărâm francez.

Dar tocmai prin această dependență poate fi limpezit specificul începutului francez. Este preluată întoarcerea către existența factică, care se afirmă în filosofia germană a anilor '20, fiind accentuată totodată ca întoarcere „către concret". În ambele cazuri se pune întrebarea: ce se întâmplă cu acest subiect la care idealismul face apel? Ce caracterizează ființa acestui subiect? În ambele cazuri se remarcă, împotriva tradiției idealiste, că subiectul există

factic, mai precis: că există deja de fiecare dată într-o situație dată, bineînțeles în așa fel încât se raportează la această situație.

Accentuarea constă în faptul că următoarele trei trăsături ale acestei existențe sunt scoase în evidență într-o situație anumită: în primul rând este vorba de o existență *corporală*. Tocmai prin această corporalitate subiectul se află oricum deja într-o situație determinată. În al doilea rând este vorba despre o existență în relație cu o *altă* existență, cu o altă persoană. Și în al treilea rând este vorba despre o existență *angajată*. Această ultimă determinare le cuprinde într-un anumit sens și pe primele două. Subiectul *este* într-un mod în care este permanent amestecat într-o situație sau 'angajat' în ea – și anume prin corporalitatea sa și prin relația față de ceilalți. În același timp se află în situația de a putea acționa sau a se 'angaja' în favoarea unui lucru.

Această emfază se îndreaptă polemic împotriva unei tradiții care concepe subiectul uman prin izolare de lumea sa. Dar așa cum am văzut, procedeul cartezian fundamental este ambiguu. Acest lucru se oglindește în dezbatere. Pentru că aceasta nu constă în faptul că omul nu mai este determinat ca subiect. Mai mult, se menține această determinare și se aprofundează. Important este de a înțelege ce înseamnă a fi subiect.

Până acum întoarcerea către concret a fost caracterizată prin trei determinări fundamentale: corporalitate, celălalt, angajament. În accentuarea acestor aspecte își are fundamentul întoarcerea către existența 'concretă'. Dar putem merge mai departe și întreba ce vrea să însemne acest concret. Prin cuvântul-cheie al unei 'filosofii concrete' este deocamdată enunțată doar tema de interpretare a concretului. În acest context se poate face diferențierea dintre două faze ale schimbării de direcție care sunt caracterizate prin două interpretări diferite ale concretului.

Din prima interpretare rezultă că concretul este *nemijlocitul,* înțeles drept ceea ce este dat înainte de orice reflecție. Înainte de a ne cuprinde pe noi înșine într-un act reflexiv, suntem deja angrenați într-o anumită situație sau angajați în ea. Această semnificație a concretului reiese din dezbaterea tradiției carteziane. Și aceasta poate – așa cum vom vedea – să se raporteze într-un anumit mod la Bergson.

Conform celei de-a doua interpretări, concretul este *contextul de mijlocire* pe care subiectul uman îl trăiește, și anume lumea socială, istorică și lingvistică în care el există.

Prin aceste două interpretări este schițată axa în jurul căreia se derulează schimbarea de direcție către concret. Oricum, curând se va ajunge la o ruptură, care rezultă dintr-o înțelegere diferită a ceea ce se înțelege prin 'concret'.

Formulat pe scurt, este vorba de faptul că filosofia angajamentului evoluează spre o filosofie practică. Conform celei de-a doua interpretări a concretului este de fapt vorba de condiția socială, istorică și lingvistică în care subiectul este angrenat și angajat; dar în această situație subiectul este participant prin praxisul său sau prin acțiune.

Această dezvoltare, care începe în anii '30, atinge punctul culminant prin *Critique de la raison dialectique* (Critica rațiunii dialectice) a lui Sartre din anul 1960. În prefață, Sartre amintește că lucrarea *Vers le concret* (Către concret) a lui Jean Wahl a însemnat mult pentru generația lui din anii '30, dar abia treptat s-a lămurit ce vrea de fapt să semnifice 'concretul'. Răspunsul pe care-l dă acum Sartre este acesta: concretul este *istoria*[1]. Acest răspuns este rezultatul unei evoluții îndelungate. *Critica rațiunii dialectice* desemnează așadar un punct final, în măsura în care cartea reprezintă marea încercare de a dezvolta acest al doilea concept de concret ca fiind cel al lumii istorice și sociale în care trăim și prin aceasta să întemeieze filosofia dialectică, care a determinat a doua fază a schimbării de direcție.

Această a doua fază, care începe să se contureze la sfârșitul anilor '40 și ține până prin 1960, îi conferă istoriei o pondere centrală. Într-un mare articol scris în amintirea lui Merleau-Ponty, din octombrie 1961, Sartre însuși amintește această schimbare de direcție pe care generația sa a generat-o prin dezbaterea cu tradiția, observând că „dascălii noștri au trecut istoria cu vederea"[2]. Asemănător scrie și Jean Hyppolite – de asemenea un reprezentant al generației celor trei H – într-o introducere la filosofia lui Hegel din anul 1948:

> "Filosofii noștri au gândit despre libertate într-o manieră cu totul diferită (decât Hegel). De la Descartes și până la Bergson, filosofia noastră pare a ignora istoria; în schimb ea este dualistă și caută libertatea într-o reflecție, care situează subiectul deasupra lui însuși."[3]

Înțelegând de acum concretul ca lume socială și istorică, Bergson este inclus tocmai în tradiția clasică care face obiectul dezbaterii. Această a doua schimbare de direcție este legată de redescoperirea lui Hegel. Receptarea lui Hegel în filosofia franceză este caracterizată prin câteva cezuri clare, care pot servi ca un fel de fir conducător dacă vrei să ilustrezi dezvoltarea filosofică în Franța secolului XX.

Începuturile filosofiei franceze sunt caracterizate printre altele prin faptul că fenomenologia germană modernă (Husserl și Heidegger) este împletită cu fenomenologia lui Hegel. Filosofia existențială franceză, care se unește

cu fenomenologia, este influențată în mare măsură de către Hegel, care în alte părți servește filosofiei existențiale drept cal de bătaie. Această renaștere hegeliană joacă un rol decisiv pentru evoluția deosebită a filosofiei existențiale franceze și a fenomenologiei într-o filosofie dialectică socială și istorică. Pentru că cel de-al doilea concept al concretului, care este desfășurat aici, este în primul rând un concept hegelian.

După cel de-al doilea război mondial, începuturile din filosofia franceză au fost mult timp puse pe picior de egalitate cu existențialismul. Se făcea diferența între un existențialism ateu și unul creștin cu Sartre și Gabriel Marcel drept contrapondere. O astfel de împărțire însă nu este deosebit de fructuoasă – chiar și numai din cauza acestui concept difuz de existențialism. 'Existențialism' a devenit un termen la modă care trebuia să cuprindă diferitele forme ale filosofiei existențialiste.

Diferitele filosofii existențialiste au o bază comună în întrebarea privind trăsăturile fundamentale care determină ființarea umană. Toate descoperă trăsătura fundamentală a existenței umane în libertate. Dar tocmai aici se manifestă diferențele hotărâtoare. Pentru a le limpezi, pare indicată utilizarea denumirii comune de *filosofie existențialistă* tocmai în încercarea de a determina trăsăturile caracteristice ale existenței umane și de înțelegere a *existențialismului* în sens mai restrâns ca o formă specială a filosofiei existențialiste, și anume cea a lui Sartre. Acest 'existențialism' trebuie determinat mai îndeaproape ca subiectivism, și ca atare se diferențiază marcant, de exemplu, de filosofia existențialistă a lui Merleau-Ponty, care trebuie mai degrabă definită ca o fenomenologie existențială (chiar dacă Merleau-Ponty însuși utiliza denumirea de existențialism).

Ceea ce era numit existențialism s-a dezvoltat după cel de-al doilea război mondial ca o filosofie a angajamentului; dar angajamentul este deja în anii '30 la Gabriel Marcel și în personalism[4] o temă filosofică de prim rang. Un alt precursor important este Maurice Blondel (1861-1949), care în *L'Action* din anul 1893 unește corporalitatea și angajamentul în noțiunea acțiunii corporale.

La Gabriel Marcel (1889-1973) are loc un așa-numit început de dinaintea începutului. Într-adevăr, schimbarea de direcție către concret poate fi urmărită ca un proces într-o singură operă, și anume în prima operă principală a lui Marcel, *Journal Metaphysique* (Jurnal metafizic), care a apărut în 1927.

Literatură secundară

Bréhier, Emile: Transfonnation de la philosophie française. Paris 1950.

Châtelet, François (Ed.): La philosophie au XXe siècle. Paris 1973, Verviers 1979.

Gurvitch, Georges: Les tendances actuelles de la philosophie allemande. Paris 1930.

Lacroix, Jean: Panorama de la philosophie française contemporaine. Paris 1966, 1968.

Lavelle, Louis: La philosophie française entre les deux guerres. Paris 1942.

Robinet, André: La philosophie francaise. 1966.

Smith, Collin: Contemporary French Philosophy. London 1964.

Taureck, Bernhard: Französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Reinbek 1988.

Trotignon, Pierre: Les philosophes français d'aujourd'hui. Paris 1967.

Wahl, Jean: Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. Paris 1932.

–: Études kierkegaardiennes. Paris 1938.

–: Les philosophes de l'existence. Paris 1954.

Note:

1 J.-P.Sartre: Critique de la raison dialectique. Paris 1957/60 (germ. în: Marxismus und Materialismus. Reinbek 1964, 20).

2 J.-P.Sartre: Situations IV. Paris 1961, 1964 (germ. în: Freundschaft und Ereignis. Frankfurt/M.1962, 6).

3 J. Hyppolite: Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel. Paris 1948 (cit. 1968), 123.

4 Vezi de ex. ecouri la E.Mounier în: Les temps modernes 54. Paris 1950, 1906.

Arne Grøn

Henri Bergson: Datul nemijlocit

„Noua filosofie"

În jurul lui 1910 se vorbea de filosofia lui Bergson ca despre „noua filosofie"[1], iar aceasta în concordanță cu Bergson însuși, care considera că filosofia sa reprezintă o ruptură in raport tradiția. Bergsonismul triumfa – fiind redus în perioada gloriei sale la o venerare a iraționalului, la o mistică intuitivă. Dar înainte ca bergsonismul să se fi impus ca o 'nouă filosofie', el a fost o căutare a unei experiențe nemijlocite care a stat în mod originar la baza tradiției filosofice; conform cuvintelor lui Merleau-Ponty: o bătălie pentru restabilirea filosofiei (*refaire de la philosophie*).[2] Datorită acestei rupturi cu tradiția Bergson trebuie inclus în filosofia franceză a secolului XX, lucru pe care chiar el îl enunță într-un anume sens. Dintr-o altă perspectivă, însă, Bergson este limpede influențat de finele secolului al XIX-lea; iar acest lucru este valabil în special pentru discuția pe care el a pornit-o in legătură cu teoria evoluționistă, care și-a pierdut caracterul neproblematic o dată cu experiențele primului război mondial.

Henri Bergson s-a născut în 1859 la Paris din părinți polono-englezi. În 1878 a frecventat École Normale Supérieure, împreună cu Jean Jaurès (1859-1914), liderul de mai târziu al partidului socialist. Între 1880 și 1890, Bergson a predat la gimnazii din provincie și Paris. Prima sa lucrare importantă, teza de doctorat *Essais sur les données immédiates de la conscience* (apărută în lb. germană cu titlul *Zeit und Freiheit*, 1911) a fost publicată în 1889. În 1896 au urmat *Matiére et memoire* (apărută în lb. germană, *Materie și memorie*, 1907). Mai înainte, Jean Jeaures, în dizertația sa *De la realité du monde sensible* (Despre realitatea lumii sensibile) din anul 1892, oferise o critică la *Essais*, care dăduse un imbold deplasării de accent care are loc o dată cu *Matiére et memoire.*

Între 1900 și 1921, Bergson a fost profesor la Collège de France. Discuția despre bergsonism trebuie plasată în această perioadă. Reputația internațională a venit mai ales prin cartea *L'évolution créatrice* (apărută în lb. germană, *Schöpfenische Entwicklung*, 1912) din anul 1907. În timpul primului război mondial, Bergson a activat ca emisar diplomatic, în 1916 în Spania, în 1917 și 1918 în SUA. La mijlocul anilor '20 a urmat o perioadă liniștită, caracterizată de boală și de pregătirile pentru ultima mare lucrare, *Les deux sources de la morale et de la religion,* care a apărut în 1932. În 1928, Bergson primește premiul Nobel pentru literatură.

În 1914 operele lui Bergson au fost puse la index de către biserica catolică. Dar, încetul cu încetul, Bergson, care era evreu de origine, se apropie de catolicism. În testamentul său din 1937, scria: „M-aș fi convertit dacă n-aș fi observat valul enorm de antisemitism care se pregătea de ani de zile și care se apropia. Am vrut să rămân alături de cei care mâine vor fi urmăriți."[3] Bergson a murit în 1941 în Parisul ocupat.

Diferența calitativă

Bergson critică la tradiția filosofică faptul că aceasta ar fi uitat însemnătatea *diferenței*[4] autentice, și anume a celei calitative, reducând diferența calitativă la una doar cantitativă. Tradiția a dizolvat această diferență din două motive: deoarece confundă spațiul cu timpul și pentru că ignoră diferența dintre momentele separate ale timpului trăit (*erlebte Zeit*). Stările particulare succesive ale conștiinței sunt pentru Bergson calitativ diferite între ele. Diferența dintre ele nu constă doar în aceea că una este de-o intensitate mai mare sau mai mică decât cealaltă, așa cum de exemplu avem experiența unei călduri mai mari, unei dureri mai mari sau unei bucurii mai mari, ci mai ales în aceea că avem de-a face cu stări[5] cu caracteristici specifice diferite față de ale altora. Acest lucru devine limpede atunci când observăm repetarea unei experiențe mai vechi.

Să admitem, de exemplu, că fac un tur de oraș și că aleg aceeași rută ca mai înainte. Deși se poate vorbi aici de o repetare aproape mecanică, la o privire mai atentă s-au adăugat trăsături noi. De exemplu, atunci când, după o absență, mai îndelungată mă întorc în oraș și fac aceeași plimbare: între timp s-au întâmplat multe, atât cu orașul cât și cu mine însumi. Un alt exemplu: vizionez pentru a doua oară o piesă de teatru. Mi-o amintesc cuvânt cu cuvânt, scenă cu scenă. Îmi amintesc că am văzut piesa mai demult. Dar

situația nu este aceeași. Acum văd piesa cu altă distribuție, iar lucrurile care mă impresionează sunt altele – de fapt, trăiesc piesa din interiorul unei alte situații: eu însumi nu mai sunt același care am fost. Evenimentul repetat nu mai poate fi același pentru că „am trăit între timp" (*vécu dans l'intervale*)[6].

Experiența repetată nu este deci aceeași ca cea de mai înainte, ci una în context calitativ – diferită[7]. Diferența este stabilită tocmai prin repetare, prin faptul că are loc mai târziu. Tocmai pentru că are loc mai târziu, repetarea se face dintr-o altă perspectivă. Diferența temporală semnifică faptul că experiența repetată este altfel decât cea inițială. Cu alte cuvinte: diferența temporală este o diferență esențială și nu una de grad.

Uitarea diferenței calitative constă, la o examinare mai atentă, într-o înțelegere deficitară a timpului. Conceptul uzual de timp cu care trăim este construit pornind de la conceptul de spațiu. Diferența temporală este transformată într-un interval de timp. Prin aceasta timpul este tratat ca și cum ar avea caracter spațial. Și pentru că lucrurile care se află în spațiu sunt măsurabile în diferențierea lor, diferența de timp devine ceva ce poate fi măsurat, ceva cantitativ. Dar fenomenul propriu-zis de timp este timpul trăit sau, mai precis, timpul care este trăit. Falsificarea conceptului de timp înseamnă că diferența dintre trăiri este transformată într-o diferență cantitativă, ceea ce înseamnă că ea se nivelează și se uniformizează. La această nivelare se ajunge prin aceea că diversele stări ale conștiinței sunt înșirate ca niște puncte pe o linie a timpului. Lucrurile în spațiu există alăturate. Datorită faptului că diferitele stări ale conștiinței sunt înșiruite ca perlele pe un șnur, asupra lor se transferă raportul mecanic exterior ce caracterizează raportul dintre lucruri.

Dar diferența stărilor de conștiință este de un alt tip, și anume interior. Diferitele stări se 'întrepătrund', ele se fundează reciproc, astfel încât formează împreună o *totalitate* organică. Ele își aparțin unele altora într-o curgere corelativă. Figurativ vorbind, ele nu se succed ca punctele pe o linie temporală, ci ca sunetele într-o piesă muzicală. Efectul sunetelor individuale depinde de celelalte, de succesiune, de totalitate, în timp ce invers, această totalitate se obține din sunetele individuale. Acestea nu pot fi schimbate între ele fără ca întregul să se modifice. Piesa „curge" datorită sunetelor individuale, care la rândul lor au calitatea lor specială, și acest lucru tocmai în raportul lor reciproc.

Durata conștiinței

Critica bergsoniană a tradiției încearcă deci să scoată la iveală fenomenul originar al timpului pe care el îl numește 'durată' (*durée*). Înainte de toate, aici este vorba despre conștiința care creează permanent sinteze sau generează asocieri.[8] Stările particulare de conștiință sunt corelative în diferențierea lor. Dar această 'corelație' este activă: conștiința este legată permanent de trecut dincolo de starea actuală. Astfel trecutul este păstrat, el durează sau se prelungește. Este prezent în fiecare moment, deși acest lucru rămâne neobservat. El lasă permanent urme; însă aceste urme ale trecutului există doar pentru o conștiință care le poate menține în ceea ce ea trăiește acum, în măsura în care interpretează cele trăite în lumina a ceea ce-și aduce aminte. Totodată, conștiința este o anticipare a viitorului, deci o continuă mișcare spre înainte. Această anticipare, *l'élan de conscience*[9], se face simțită de exemplu atunci când ascultăm sau citim o propoziție: noi ascultăm sau citim cuvintele separate, dar căutăm prin ele sensul întregii propoziții; de la bun început încercăm să reconstruim acest sens: numai prin această reconstrucție continuă putem pune într-o corelație cuvintele separate pe care le ascultăm sau le citim.

Stările separate de conștiință nu se succed într-o manieră în care fiecare dintre ele pornește dintr-un punct și se sfârșește într-altul; ele nu există deci alăturate. Acest lucru înseamnă că existența noastră nu se compune din stări separate care trebuie apoi aduse la o sinteză de eul nostru, care se situează în afara succesiunii acestor stări[10]. Dimpotrivă, existența noastră este o 'durată concretă', un mediu omogen. Ființarea noastră se omogenizează în această durată, care constă în păstrarea permanentă a trecutului în experiența celor întâmplate acum[11]. Am putea să spunem: această păstrare sau omogenizare este însăși modalitatea prin care noi, în calitate de conștiință, 'durăm' sau trăim. Ea nu este o proprietate care s-ar mai adăuga existenței noastre. Sinteza are loc mai degrabă simultan cu această păstrare. Conștiința ca atare este un mediu unitar: ea este atât memorie, adică păstrare a trecutului, cât și anticipare a viitorului[12].

Aceasta înseamnă că întotdeauna acționăm, vrem și dorim prin intermediul trecutul nostru. Noi suntem, potrivit cuvintelor lui Bergson, comprimarea istoriei pe care am trăit-o. Această comprimare are loc în cadrul deciziilor noastre. Prin aceasta, memoriei (*mémoire*) i se recunoaște o importanță fundamentală: „Ea nu reprezintă o capacitate de a clasifica amintiri"[13]. Nici nu este o facultate (*faculté*) la care putem sau nu face apel. Viața noastră nu

este compusă din nimic altceva decât dintr-o permanentă acumulare de experiențe, dintr-o istorie care se desfășoară continuu.

Prin acest concept al timpului ca durată, Bergson încearcă să reinterpreteze conceptul tradițional de substanță, și anume ca 'persistență' a lucrurilor în ciuda modificărilor pe care le suportă. Durata autentică este persistența conștiinței care trece prin permanente modificări calitative. Numai prin aceea că se modifică permanent conștiința durează. Radicalitatea noii interpretări a lui Bergson constă în faptul că aici poate exista substanță – adică o persistență, o rămânere-în-sine – doar printr-o permanentă modificare a sinelui, adică printr-o permanentă rămânere-diferită-de-sine. 'A dura' înseamnă atât păstrarea cât și nașterea a ceva nou, deci atât continuitate cât și permanentă schimbare interioară[14]. Aceste două trăsături de bază ale duratei nu pot fi separate una de alta: trecutul ca atare există doar prin permanenta generare a unuia nou, și poate fi păstrat numai în cadrul experienței noului. Invers, includerea noului este o prelungire a trecutului. Persistența conștiinței este o curgere continuă, dar această curgere este o perpetuă schimbare-de-sine. Nu există nici un fel de substanță care ar constitui temeiul curgerii, nici un 'eu' care se deplasează ca un fir conducător prin stări particulare, fără a fi el însuși modificat, deci fără să fie înglobat succedării. Substanța eului este mai ales durata acestuia[15], o permanentă schimbare-de-sine.

Ruptura față de tradiție are loc într-o modalitate marcantă în *Essai*. Bergson începe aici cu o critică a psiho-fizicii contemporane, pe care o consideră o ultimă consecință a unei tradiții greșite. Această psiho-fizică tratează stările psihice de parcă ar fi stări fizice măsurabile. Premisa pentru această modalitate de a privi lucrurile constă în concepția conform căreia stările de conștiință ar fi mărimi cantitative, care se leagă ca și punctele pe o linie a timpului. Această concepție duce la o destrămare a stărilor de conștiință, pierzându-și chiar coeziunea internă care le caracterizează. Raportului lor reciproc i se conferă un caracter exterior, mecanic. Critica lui Bergson a tradiției se îndreaptă deci nu numai împotriva unui curent al timpului, ci împotriva ideii unei concepții mecaniciste universale, care trimite înapoi până la Descartes.

Dar chiar și această perspectivă va mai fi încă o dată dezvoltată. În ultimă instanță, Bergson critică întreaga tradiție metafizică de la Platon încoace. Greșeala fundamentală a acestei tradiții ar consta într-o înțelegere deficitară a realității vii ca devenire, schimbare, mișcare[16]. Tradiția filosofică ar supune schimbările unei ființări atemporale, ideii ca formă imuabilă a lucrurilor, substanței ca persistență a lucrului în ciuda schimbărilor și timpului.

Ea operează o demarcație între lucru în sine, substanță și modificările ei. 'Dedesubtul' schimbării există un ceva, un lucru care suportă schimbarea. Substanța ca fundament stabil al schimbării este exclusă de la schimbare[17]. De unde rezultă, conform lui Bergson, că noul este redus în fond mereu la același. Prin acest concept de substanță, schimbarea nu poate fi înțeleasă ca o schimbare calitativă propriu-zisă.

Oricum, Bergson dorește ca prin conceptul de durată să păstreze și conceptul de substanță[18]. Și el vorbește despre o substanță, o persistență, care are ca temei o permanentă schimbare, dar aceasta înseamnă că rezultatul acestei schimbări nu este o dispariție permanentă sau o trecere, ci dimpotrivă, o păstrare permanentă. Substanța este această păstrare prin schimbare.

Libertatea

Durata conștiinței este o persistență în permanentă devenire sau creare. Din perspectiva duratei libertatea trebuie înțeleasă ca moment al creării. Faptul că există o diferență calitativă între stările succesive ale conștiinței înseamnă că starea particulară nu poate fi de la bun început derivată din cele premergătoare. Conștiința se desfășoară în cadrul unei istorii ce poate fi caracterizată ca imprevizibilă. Ea este permanentă devenire a ceva nou.

Bergson ilustrează acest lucru cu ajutorul următorului exemplu: un portret terminat poate fi explicat prin trăsăturile modelului, culorile paletei, prin natura artistului. Dar chiar și acela care cunoaște toate aceste date, inclusiv ale artistului însuși, n-ar fi putut să prevadă cum va ieși portretul. Pentru că a putea prevedea acest lucru ar fi echivalent cu a realiza portretul încă înainte de a fi produs. În același fel, fiecare moment al vieții noastre este un fel de creare. În același timp, ceea ce am generat acționează reflexiv asupra noastră: stările noastre pornesc de la noi, dar totodată ne formează – ne modifică – ca persoană. „Pe bună dreptate se spune că acțiunea noastră depinde de ceea ce suntem. Numai că ar trebui adăugat că într-un anumit grad suntem și ceea ce facem și că noi înșine ne creăm necontenit[19]."

Noi acționăm cu trecutul nostru și suntem de aceea legați de acesta. Ceea ce facem depinde de ceea ce-am devenit în istoria noastră, deci de caracterul nostru. Dar tocmai aceasta înseamnă că ceea ce-am devenit (suntem) depinde invers de ceea ce facem sau am făcut. Trecutul care ne-a format este la rândul său un timp în care am acționat. Noi ne formăm (sau deformăm) continuu prin acțiunile noastre.

Imaginea și exemplul lui Bergson dorește să arate că ceea ce este important se află în acea *diferență* dintre timpul scurs (*écoulé*) și timpul care se scurge (*s'écoule*).[20] Prin modalitatea în care tradiția pune problema libertății voinței, închiderea ce caracterizează trecutul se transferă asupră acțiunii petrecute. Dar acțiunea liberă se petrece în timpul care se scurge, și anume într-o perspectivă deschisă. Bergson conferă aici oarecum valabilitate 'finitudinii' caracteristice conștiinței: perspectivei de timp, diferenței temporale ca atare i se atribuie o importanță determinantă. Noi nu suntem dincolo de perspectiva temporală. Bergson, deci, nu dorește să dizolve problema libertății, ci să demonstreze că problematica ei se bazează pe o premisă răsturnată, pe o 'neînțelegere', pe o neînțelegere conceptuală (spațiu și timp, diferență cantitativă și calitativă). Dar cum poate fi determinată libertatea mai îndeaproape? După Bergson, noi suntem liberi atunci când acțiunile noastre izvorăsc din întreaga noastră personalitate, „când dețin acea asemănare, care nu poate fi definită, cu aceasta, așa cum uneori o găsești între creație și creatorul ei."[21] Raportul nu poate fi determinat mai precis, tocmai pentru că suntem liberi. Libertatea nu este dată asa cum este dat un lucru. Ea înseamnă a nu putea stabili în avans. După Bergson, noi ne putem afla propria libertate direct, ca ceva dat nemijlocit.[22] Dar chiar dacă libertate înseamnă a nu putea stabili nimic în avans, oare nu se poate spune ceva mai precis despre ea? Este ea doar un factum nemijlocit (*fait*), care se sustrage determinărilor conceptuale?

Conștiința nemijlocită

Filosofia lui Bergson își atinge punctul culminant în demonstrația unei falsificări fundamentale a conceptului de timp și, o dată cu aceasta, în înțelegerea modalității noastre de a fi în calitate de conștiință. Ea se îndreaptă împotriva uitării timpului concret. Dar cum este posibil să lupți împotriva acestei uitări cu care trăim? Pe ce ne putem sprijini? Ce înseamnă aici 'concret'?

Metoda în lupta contra falsificării conceptului de timp constă în întoarecerea la experiența datului nemijlocit (imediat). Aceasta înseamnă în primul rând că instanța care întreprinde corectura este conștiința nemijlocită. În al doilea rând, metoda se sesizează pe sine ca intuiție, și anume ca transferare directă a acestei conștiințe în sine însăși ca obiect.

Instanța la care recurge Bergson este *conștiința*, mai precis „conștiința concretă", care trăiește timpul.[23] Timpul real, durata, este dat conștiinței

nemijlocit și acest lucru este decisiv. Tocmai acest dat nemijlocit însă – ceea ce ne este cel mai aproape – îl trecem cu vederea în activitatea noastră cu obiectele care ne înconjoară. Totuși, este posibil să cuprindem cu privirea acest dat nemijlocit, anume atunci când punem problema datului așa cum acesta este experimentat nemijlocit de conștiința noastră – cu alte cuvinte: păstrându-ne aproape de ceea ce conștiința noastră ne dă nemijlocit.

Aici este deci vorba de întoarcerea la datul nemijlocit în sensul de dat nemijlocit al conștiinței, dat într-o conștiință nemijlocită. Dar de acest concept al datului nemijlocit este legată o ambiguitate: acel ceva pentru care trebuie să mergem înainte sau înapoi nu este dat pur și simplu (ceea ce se înfățișează pur și simplu). În acest sens, chiar nu este datul nemijlocit. Este dimpotrivă ceva a cărui dobândire necesită un efort conștient, o metodă, ceva ce mai întâi trebuie descoperit. În ce sens este deci dat nemijlocit? Putem obține un răspuns la întrebare dacă privim mai îndeaproape caracterul metodei.

Intuiția la Bergson este un efort metodic pentru a te transpune în ceea ce-i este dat nemijlocit conștiinței, în durată, adică în curgerea corelativă a diverselor stări.[24] Datul nemijlocit este în mod primar durata proprie a conștiinței. Aceasta înseamnă că intuiția este înainte de toate sesizarea de sine a eului. Ținta ei este prezența mea directă pentru mine însumi, în care nu se mai interpune nimic altceva (*plus rien d'interposé*): eu îmi sunt dat aici fără „refracție" (*réfraction*), deci fără mijlocire.[25]

Intuiția ca metodă poate fi caracterizată ca o eliminare a mijlocitorului, deci a acelui lucru prin care datul este 'refractat'. 'Curățată' în acest fel, conștiința se poate îndrepta către sine: ea se experimentează acum pe sine nemijlocit, așa cum este dată în 'puritatea ei originară', cum este ea în mod nemijlocit.

Putem acum înțelege în ce sens datul, la care ne întoarcem în acest act metodic, este dat nemijlocit: direct, curățat de orice verigă intermediară, deci fără mijlocire.

Actul metodic, intuiția prin care dobândim această nemijlocire, trebuie mereu repetat. Pentru început trebuie recâștigată diferențierea interioară pe care o trăim nemijlocit, deci concretul, înțeles ca trăit (*vécu*)[26] 'Nemijlocitul' în sensul acesta al cuvântului trebuie înțeles deci ca modalitate în care este trăit, în contradicție cu ceea ce mai apoi facem cu acest trăit, deci cu construitul, cu ceea ce-a fost doar imaginat sau gândit. Timpul concret este timpul trăit, în opoziție cu timpul abstract, cu care putem opera în voie. Astfel, diferitele operațiuni prin care se măsoară un interval de timp ocupă ele însele un timp concret. Ele sunt întreprinse de o conștiință care ea însăși 'durează' sau trăiește.

Această întoarcere la timpul trăit Bergson o interpretează ca sarcină de redobândire a 'vieții interioare'.[27] Trebuie să ne reîntoarcem la concret ca la acel nemijlocit în sensul de ne-mijlocit. Acest lucru îl obțin, încercând să elimin ceea ce 'se interpune' în raportul cu mine însumi.

Instanța (conștiința) ca și metoda (intuiția) se caracterizează prin caracterul lor nemijlocit. În primul caz s-a constatat o ambiguitate în cadrul conceptului de dat nemijlocit. In cel de-l doilea caz rămâne întrebarea cum poate fi caracterizată intuiția, ca nemijlocire și ca metodă. Un răspuns la aceasta este dat prin definirea metodei: aceasta este o transpunere directă în datul nemijlocit, anume printr-o eliminare, o excludere a corelației mijlocitoare. Ambele teme, durata ca datul nemijlocit și intuiția ca metodă filosofică, sunt corelative. Într-o scrisoare către Harald Höffding, Bergson își descrie ideea fundamentală ca „intuiție a duratei".[28]

Dar ce este elementul mijlocitor care este eliminat aici? Ceea ce este exclus în intuiție este 'exteriorul': lumea exterioară, eul superficial, care este amestecat în această lume. Surprinzător, în cazul conceptului de intuiție, este accesul direct al eului la sine însuși. Durata, și prin aceasta conștiința, nu se obține printr-un ocol (*détour*), ci printr-o eliminare a exteriorului care se interpune într-o experiență directă.[29]

La această contrapunere fundamentală a perspectivei 'interne' și a celei 'externe', Bergson devalorizează exagerat 'exteriorizarea', obiectivarea eului într-un context exterior. Astfel, mai ales spațialitatea – faptul că existăm într-un spațiu – este transformat în ceva 'exterior', într-o absență a diferenței calitative în raport cu timpul ca 'durată internă'. Aici însă intervine *Matière et mémoire.* În timp ce interesul în *Essai* consta în diferențierea exactă între ceea ce de-a lungul timpului a fost amestecat, și anume între timp și spațiu, *Matière et mémoire* pune problema raportului dintre corp și conștiință și dezvoltă o concepție despre corp drept centru al percepției și acțiunii. A trăi spațiul pe care îl percepem este tot o problemă a diferențelor calitative.

„Câmpul comun"

În ciuda unor modificări izolate, Bergson menține devalorizarea fundamentală a 'exteriorizării'. Pe baza confruntării exteriorului și interiorului, el subapreciază complexul de probleme, care după propria lui exprimare ar putea fi numit câmpul comun: lumea comună practică, istoria, limba.

Contextul la care participăm prin practica (acțiunea) noastră este mai întâi opus eului nostru interior ca ceva exterior. Falsificarea concepției temporale se reduce la cerințele privind aplicabilitatea, care reiese din acest context practic. De fapt, Bergson nu se oprește doar la această contrapunere exterioară, ci o integrează în eu, făcând diferența dintre eul 'superficial' și eul profund, propriu-zis creator. Dar eul superficial, exterior, este, după cum s-a spus, tocmai eul inclus în lumea exterioară, practică. Prin această idee, Bergson contrazice filosofia mai târzie a angajamentului: adică acest a-se-include, a-se-angaja în lumea exterioară înseamnă pentru el ceva exterior. În *Essai* descrie acest lucru ca o decădere, ca uitare a Eului interior 'fundamental'[30], iar în *Matière et mémoire* reduce întrebarea privind practica omenească la problema utilității practice și interesului. Un concept al lumii comune, în care are loc această practică, nu va fi dezvoltat. Celălalt om face parte din lumea exterioară; în acest sens problema celuilalt nu ocupă un rol sistematic la Bergson.

Într-o a doua etapă, Bergson determină o serie de trăsături caracteristice ale istoriei. El le denumește devenire a unui nou imprevizibil ca o neîncheiere permanentă. El nu a dezvoltat însă o filosofie propriu-zisă a istoriei[31]. Istoria de care vorbește Bergson este în primul rând o istorie individuală, interioară.

În sfârșit, el încearcă să pătrundă spre un dat nemijlocit dincolo de limbaj. Bergson susține că în limbaj are loc o falsificare datorită particularității acesteia de a exterioriza interiorul. Limba permite dizolvarea într-o generalitate, într-un lucru comun a unicității care trebuie exprimată. Prin faptul că fixează și împarte durata interioară, limbajul ar putea deveni instrumentul acțiunii utile. În contradicție cu caracterul obiectivator al limbajului, intuiția, după Bergson, face eforturi să se transpună în datul nemijlocit, în diferențierea inexprimabilă, specială, individuală a acestuia.[32] Acest lucru ar putea fi înțeles în sensul că Bergson ar dori să reliefeze raporturile de tensiune dintre limbaj și prelimbaj, care trebuie să presupună el însuși limbajul. El însă elimină tocmai acest raport de tensiune, reducând pe de-o parte obiectivarea verbală la o falsificare a experienței nemijlocite, iar pe de-altă parte reclamă posibilitatea de a se întoarce dincolo de mijlocirea limbii. Dar și lupta împotriva falsificării în limbaj este o acțiune verbală, o încercare de a exprima și a conceptualiza ceea ce-i ascuns, uitat.

Aceste trei puncte precizează sensul filosofiei nemijlocirii a lui Bergson. Corelația mijlocitoare, care trebuie eliminată, este corelația socială, istorică și lingvistică, în care noi înșine devenim exteriori (suntem exteriorizați).

Încercarea lui Bergson de-a se detașa de tradiția carteziană se transformă, o dată cu concepția lui despre libertate, într-un nou dualism după modelul

'cartezian'. Libertatea poate fi percepută doar dinspre interior, printr-un acces direct, deci prin eliminarea corelației mijlocitoare drept ceva exterior.

Această filosofie a nemijlocirii se arată și prin modalitatea prin care se determină conceptul-cheie al duratei. După Bergson nu există nici o 'exterioritate' (*exteriorité*) între momentele diferite ale duratei interioare. Ele nu diferă în funcție de criterii exterioare, nu există o distincție între acestea. Dar ce înseamnă acest lucru?

Conștiința care durează este în același timp 'identică' și 'schimbătoare'[33]. Durata concretă este o coeziune a diferențelor calitative – în sens propriu. Aceasta pare a evidenția o concepție dialectică a raportului dintre identitate și diferență. Dacă încercăm să corelăm această teză cu lipsa prezumtivă a diferențelor exterioare, se ridică evident o problemă dublă. Mai întâi, faptul că experiența repetată este o *altă* experiență trebuie să însemne că poate fi diferențiată de alte experiențe din care face parte. Dar această diferențiere (distincție) este după Bergson o dizolvare a contextului interior în durată. Durata trebuie bunăoară înțeleasă ca o curgere fără ruptură și fără distanțare, deci ca dată nemijlocit. Continuitatea nemijlocită a duratei poate fi în fond desfăcută, dar numai dacă își schimbă caracterul și este exteriorizată, fapt prin care își pierde tocmai corelația. Experiențele diferite nu pot fi deci reliefate și puse în relație unele față de altele, în diferențierea lor, fără a fi falsificate. Cu alte cuvinte, diferențierea ca atare nu poate fi determinată. Atunci cum se poate oare vorbi de o *diferențiere* propriu-zisă?

În al doilea rând, se susține că fiecare experiență, dacă este repetată, ar fi o altă experiență. Dar în ce sens este a doua experiență identică cu prima? Durata conștiinței este o permanentă diferențiere-de-sine-față-de-sine. Dar totodată trebuie să fie o păstrare a sinelui prin schimbarea sinelui. Sintagma duratei ca 'modificare de sine' și 'păstrare de sine' pune problema *identității ei*. Cum să determinăm corelația dintre diferitele experiențe dacă acestea nu pot fi determinate în ceea ce privește diferențierea lor? Corelația dintre ele este tocmai o corelație în interiorul diferențierii lor. Paradoxal în cazul conceptului de durată era tocmai că experiențele separate sunt corelative în diferențierea lor internă. Dar această coeziune va trebui înțeleasă ca o curgere continuă, ca o continuitate nemijlocită fără diferențiere.

Această problemă dublă a 'celuilalt' (*l'autre*) și a 'aceluiași' (*le même*)[34] este caracteristică pentru filosofia nemijlocirii a lui Bergson; pentru că ea exclude orice mijlocire dialectică. Dialectica, după Bergson, face parte tocmai din tradiția gândirii abstracte, de care ar vrea sa se îndepărteze: ea lucrează cu forme ale gândirii care aparțin limbajului, cu principii și noțiuni generale,

adică ea trăiește la mâna a doua, cuprinde lucrurile doar mijlocit, dinspre exterior, în locul unui acces direct[35]. Această poziție frontală împotriva unei filosofii dialectice mijlocitoare este temeiul profund pentru faptul că Bergson nu leagă critica sa a gândirii tradiționale a substanței de critica lui Hegel a tradiției metafizice. Acest lucru ar fi fost extrem de la îndemână. Hegel critică gândirea substanțială a tradiției pornind de la principiul că substanța trebuie gândită și ca subiect, deci ca mișcare, ca schimbare. Dar în ciuda acestei identități izbitoare, între Bergson și Hegel există o diferență radicală: Bergson opune filosofia mijlocitoare unității *nemijlocite* a substanței și subiectului.

Impulsurile care acționează dincolo de Bergson au fost deja semnalate. Cea mai importantă este interpretarea sa a concretului ca nemijlocit în contradicție cu ideea unei mijlociri dialectice. Mai departe găsim la el, mai ales în *Matière et mémoire*, încercări pentru o teorie a subiectului corporal și a acțiunii corporale. Aici găsim o punte de legătură de la Bergson la Marcel și Merleau-Ponty, precum și parțial la Mounier – o punte care se întoarce departe în istoria filosofiei franceze până la Maine de Biran (1766-1824) și Malebranche (1638-1715).

Raportul cu fenomenologia constituie un capitol aparte. Bergsonismul n-a contribuit doar la recepția fenomenologiei germane în Franța. Fenomenologia a putut, la rândul ei, să se sprijine pe filosofia lui Bergson (Scheler) sau să se delimiteze de aceasta (Heidegger). Se spune că Husserl – atunci când Alexandre Koyré, pe vremea când era studentul lui la Göttingen, l-a amintit pe Bergson – ar fi explicat: „Noi suntem adevărații bergsonieni."[36] Se poate spune că Bergson atinge teme fenomenologice deja înainte de fenomenologia modernă, fără a le dezvolta însă cu consecvență metodică. De aceea, în anii '30 fenomenologia germană a fost privită în Franța ca o alternativă determinantă nu doar la neokantianism, ci și la bergsonismul deja afirmat.

Bergson descrie într-o anumită măsură o 'reducție' și anume o reîntoarcere la datul nemijlocit. Acest nemijlocit îi este dat conștiinței ca trăitul nemijlocit. Consecința firească privind acestă reîntoarcere la trăitul nemijlocit ar fi dezvoltarea unei concepții despre lume așa cum este trăită nemijlocit, această lume a trăirii umane. În ciuda diferitelor tentative, Bergson nu dezvoltă o astfel de concepție despre lume. Există însă alte diferențe determinante între bergsonism și fenomenologia lui Husserl. Fenomenologia, în versiunea lui Husserl, este tocmai aceea împotriva căreia Bergson își îndreaptă în general critica, și anume o teorie despre structurile de esență.

Scrierile lui Bergson

Œuvres. Paris 1959, 3. Auflage 1970.
Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris 1889. In: Œuvres, 1-157 (germ. Zeit und Freiheit. 2. Auflage. Meisenheim a. G. 1949) (= *ZF*). Matière et mémoire. Paris 1896. In: Œuvres, 159-379 (germ. Materie und Gedächtnis. Jena 1919) (= MG).
Le rire, Paris 1900, in: Œuvres, 381-486 (germ. Das Lachen. Darmstadt 1988).
Introduction à la métaphysique. Paris 1903. In: Œuvres, 1392-1432 (germ. in: Denken und schopferisches Werden. Frankfurt/M. 1985, 21-109) (= *DW*).
L'évolution créatrice. Paris 1907. In: Œuvres, 487-809 (germ. Schöpferische Entwicklung. Jena 1921) (= *SE*).
Les deux sources de la morale et de la religion. Paris 1932. In: Œuvres; 979-1247 (germ. Die beiden Quellen der Moral und der Religion. Olten/Freiburg i. B. 1980 – Reprint Jena Ausgabe1932).
Écrits et paroles, I-III. Paris 1957-1959 (= *EP*)
L'énergie spirituelle. Paris 1919. In : Œuvres, 813-977 (germ. Die seelische Energie. Aufsätze und Vortrage. Jena 1928) (= *E*).

Bibliografie

Gunter, P. A. Y.: Henri Bergson. A Bibliography. Bowling Green. Ohio 1986.

Literatură secundară

Austermann, Maria : Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri Bergson. Frankfurt/M. 1981.
Deleuze, Gilles : Le bergsonisme. Paris 1966.
– : Bergson zur Einführung. Hamburg 1989.
Les études bergsoniennes. Paris 1948 et. sqq.
Gorsen, Peter : Zur Phänomenologie des Bewußseinsstroms. Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel und die lebensphilosophischen Antinomien. Bonn 1966.
Ingarden, Roman: Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. Darstellung und Versuch einer Kritik. In : Jahrbuch fur Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 5. Halle 1922, 285-461.
Kolakowski, Leszek: Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph. München 1985.
Mosse-Bastide, Rose-Marie: Bergson éducateur. Paris 1955.
Pflug, G. : Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik. Berlin 1959.
Romanos, Konstantinos P.: Heimkehr. Henri Bergsons Ansätze zur Heilung von erstarrtem Leben. Frankfurt/M. 1988.
Thiel, Manfred: Bergson-Rickert. Heidelberg 1984.

Note:

1 A. de Waelhens: Existence et signification. Louvain 1958; ed. cit. 1973, 75.
2 M. Merleau-Ponty: Signes. Paris 1960, 230.
3 R.-M. Mosse-Bastide: Bergson educateur. Paris 1955, 352.
4 Cf. Deleuze, Le bergsonisme, precum și «La conception de la différence chez Bergson». In: Les études bergsoniennes IV (1956), 77-112.
5 Bergson, *ZF*, 43.
6 Bergson, *E*, 127 et sqq.
7 Bergson, *ZF*, 109 et sqq.
8 Bergson, *ZF*, 103 et sqq., vezi și 91 et sqq., 93 et sqq., 100 et sqq., *MG* 58 et sqq., 140, *E*, 28.
9 Bergson, *E*, 131-136.
10 Bergson, *SE*, 10 et sqq.
11 Bergson, *DW*, 187 et sqq., 201.
12 Bergson, *E*, 5 et. sqq., 10 et sqq.
13 Bergson, *SE*, 11.
14 Bergson, *SE*, 6 nota.
15 Bergson, *DW*, 88.
16 Bergson, *SE*, 302 et sqq.
17 Bergson, *DW*, 89 et sqq. (1922) și 167 (1911).
18 Bergson, *DW*, 211.
19 Bergson, *SE*, 13.
20 Bergson, *ZF*, 182.
21 Bergson, *ZF*, 143 et sqq.
22 Bergson, de ex. *E*, 32.
23 Bergson, vezi de ex. *ZF*, 98.
24 Bergson, *DW*, 44-47 (1922), 201, 208 (1903).
25 Bergson, *DW*, 44; vezi și 190 et sqq. precum si 39 (1922).
26 Bergson, *ZF*, 136 et sqq., 181, 196 et sqq., *MG*, 57, 131 și urm., DW, 202 et sqq.
27 Bergson, *DW*, 88, 108 (1922).
28 Bergson, *EP* III, 456 (1916).
29 Bergson, vezi de ex. ZF, 129 et sqq., SE, 302.
30 Bergson, *ZF*, 107.
31 Vezi Merleau-Ponty: Signes. Paris 1960, 235-38.
32 Bergson, *ZF*, 107-110, 137 et. sqq., MG, 188, 206, DW, 57 și urm.
33 Bergson, *ZF*, 68.
34 Bergson, *ZF*, 102.
35 Bergson, *DW*, 108 (1922).
36 J. Héring: La phénoménologie d'Edmund Husserl il y a trente ans. În: Revue internationale de philosophie 1 (1939), 368.

Arne Grøn

Gabriel Marcel: Existență și angajament

Corporalitate și angajament

Poziția lui Marcel este remarcabilă în mai multe privințe. În cazul filosofiei lui se poate vorbi de o evoluție către existența factică, evoluție care se derulează în paralel cu dezvoltarea filosofiei germane a anilor '20. Se constată aici asemănări fundamentale cu filosofia dialogului (mai ales a lui Martin Buber), precum și cu filosofia lui Jaspers și Heidegger. Îndepărtarea de tradiție a lui Marcel are loc însă independent de filosofia existențialistă germană, care se întoarce și ea la Kierkegaard. Dacă în genere poate fi indicată o sursă comună de inspirație, atunci aceasta este mai degrabă turnura către „pozitiv", către existența factică a lui Schelling din perioada târzie. Din punct de vedere istoric, Marcel preia tema existenței în contextul prăbușirii idealismului neohegelian, de care a fost influențat la început.[1] Acest proces al eșecului idealismului neohegelian, precum și încercarea de a-i găsi o explicație, pot fi urmărite în *Journal métaphysique* (Jurnal metafizic) din 1927.

Ideea că turnura inițiată de Gabriel Marcel are loc independent de cea din Germania este susținută și prin faptul că nu conduce la aceleași rezultate și (prin anticiparea turnurii franceze către existența factică ce are loc mai târziu) că este propusă într-un alt mod. Gândirea lui Marcel gravitează în jurul următoarelor trei teme: angajamentul, corporalitatea și raportul cu celălalt. Acestea sunt motivele fundamentale ale întoarcerii către concret.

Chiar din punctul de vedere al formei, *Jurnal metafizic* ocupă un loc aparte. El este compus din însemnări (fragmentare) datate, pe care inițial Marcel intenționa să le utilizeze ca materiale pregătitoare pentru o operă mai mare. Dar în cursul lucrării s-a dovedit a fi din ce în ce mai dificil să prezinte un tratat sistematic. După unele ezitări, Marcel s-a decis să editeze însemnările inițiale. De aceea, această operă are într-o mare măsură un

caracter procesual. Putem urmări în ce măsură turnura către existența factică, către experiența concretă capătă încet formă. Putem spune că în această carte asistăm la manifestarea acestei turnuri.

Publicarea notițelor, cu o succesiune de idei permanent întreruptă, circulară și greu de pătruns, nu corespunde nicidecum unei aversiuni fată de o formă de prezentare densă, sistematică. Marcel prezentase deja, într-o formă concentrată, ideea principală, la care ajunsese treptat, și anume în articolul central al operei sale *Existence et objectivité* (Existență și obiectivitate) din anul 1925, care a fost retipărit ca anexă la *Jurnal metafizic*. În 1928, Marcel a reluat lucrul la *Jurnalul metafizic*. Cea de-a doua lucrare importantă, *Étre et avoir* (A fi și a avea, tr. germană: *Sein und Haben*, 1954), din anul 1935, se compunea în mare parte din continuarea acestor însemnări dintre 1928 și 1933. Treptat însă, această manieră de lucru a căpătat pentru Marcel o semnificație metodologică. *Jurnalul metafizic* caracterizează maniera lui Marcel de a întreprinde cercetări filosofice. Această metodă poate fi considerată drept o consecință a marii schimbări de direcție înspre 'filosofia concretului', cu încercări mereu noi de a circumscrie fenomenele concrete.

Jurnalul metafizic (1927) este compus din două părți. Prima parte conține însemnări dintre ianuarie și martie 1914, deci din lunile de dinaintea izbucnirii primului război mondial. Partea a doua se compune din însemnări care cuprind anii dintre 1915 și 1923. Prima parte poartă amprenta încercării lui Marcel de a se elibera de tradiția idealistă. Dar așa cum remarcă el însuși în prefața la *Jurnalul metafizic*, mai este încă tributar unei gândiri de tip idealist, de care încearcă să se desprindă. Abia în partea a doua reacționează la eșecul idealismului. Într-o retrospectivă Marcel scria: „Schimbările de ton sau registru care pot fi observate în partea a doua a *Jurnalului* se explică aproape exclusiv prin șocurile pe care mi le-a provocat războiul."[2]

Să luăm ca punct de plecare o situație concretă, în care percepem ceva, de exemplu un miros care provine de la un strat de flori. Cum poate fi explicată o asemenea situație? O explicație comună este următoarea: un obiect (aici stratul de flori) transmite un fel de 'mesaj', pe care eu îl recepționez ca subiect. În mine are loc apoi o transpunere sau traducere a receptării. Acest model operează, deci, în termenii unui 'emițător', care trimite 'mesajul', și a unui 'receptor', care primește și traduce 'mesajul'. Traducerea constă în faptul că un dat (ocurența fizică) este transpus într-un alt plan (impresia senzorială). Dificultatea este însă că primul 'dat' nici măcar nu este perceput de către noi. În genere, însă, cele două mărimi, dintre care prima trebuie tradusă în cea de-a doua, nu se situează în 'fața' noastră.[3]

Acest lucru înseamnă pentru Marcel: percepția este o participare nemijlocită (*participation immédiate*)[4] a subiectului la mediu. În ultimă instanță nu există nici o graniță care separă subiectul de lume. Subiectul nu formează nici un fel de cerc, mai mult sau mai puțin închis, astfel încât nici nu se poate pune problema modului în care 'se deschide' către obiect. Participarea este nemijlocită, pentru că nu există nici un element mijlocitor, nici o instanță, care s-ar interpune între mine și obiect. Cu aceasta ne lovim de o presupoziție fundamentală a modelului de mai sus.[5]

În cazul interpretării comune a percepției ca traducere, corpul este interpretat ca element mijlocitor între obiect și subiect. Corpul este un 'aparat', cu ajutorul căruia eu percep și acționez, un instrument pe care îl folosesc. Marcel trece dincolo de această interpretare răspândită a raportului dintre corp și subiect, conform căreia corpul este prezentat ca un ceva care se 'interpune' 'între' mine și obiect (*interposé*). Noi percepem astfel două elemente de mijlocire separate: obiectul și corpul meu, ca un alt lucru, ca receptor. Dar pentru că 'eu însumi' nu sunt un lucru, eul nu trebuie inclus în acest cerc închis format din obiect și corp: eul este acela care instrumentalizează corpul.

Corpul este așadar prezentat ca un instrument pe care-l utilizez. Dar ce înseamnă că ceva este un instrument? Un lucru este un instrument prin faptul că prelungește o capacitate sau o posibilitate, un mod de funcționare: bicicleta lărgește raza de mișcare, telefonul posibilitatea de a comunica, microscopul capacitatea de a vedea etc. Fiecare instrument trimite așadar la posibilități corporale, la un corp, pentru care este instrument. Putem folosi un instrument pentru că avem de la bun început – datorită corporalității noastre – una sau cealaltă dintre posibilități.

Corpul poate fi însă doar instrument prin retrimiterea la un eu care folosește corpul. Acest eu trebuie să fie însuși imaginat ca fiind înzestrat cu acele posibilități care instrumentalizează corpul, adică trebuie gândit tot ca un fel de corp, care la rândul său este gândit ca un instrument etc.

Indiferent dacă înțelegem percepția ca transfer al unui 'mesaj' dintre două elemente separate sau corpul ca instrument: dacă sunt gândite până la capăt, presupozițiile modelului se prăbușesc. Astfel, indirect, devin vizibile două trăsături fundamentale ale existenței noastre:

Existența înseamnă mai întâi o participare nemijlocită la lumea înconjurătoare, pe care Marcel o definește prin conceptul de *engagement* (angajament). Pentru el, angajament înseamnă a fi deja implicat într-o situație dar și a te angaja într-o situație pentru ceva, a te 'lega' de acest ceva și de a fi

responsabil în raport cu acesta. Determinarea existenței ca a fi în situație (*être en situation*) va fi asociată mai târziu de Marcel de conceptul fenomenologic al faptului de a-fi-în-lume.

Mai mult, angajamentul cuprinde întreaga noastră corporalitate. Existența umană este una incarnată, care nu este influențată de factori contingenți (întâmplători). Nu putem face abstracție de corporalitatea noastră și să ne păstrăm totodată un eu neatins de aceasta (în sensul de: 'dacă m-aș fi născut în altă parte, cu o altă constituție, cu alți părinți etc.')[6] Aici se pune din nou problema raportului dintre corp și eu. Să revenim încă o dată la modelul care interpretează corpul ca instrument pentru eu. Un instrument este ceva care se situează în fața noastră, care se află în afara noastră. Dar corpul nu este un ceva pe care-l 'avem' în același fel ca pe un instrument; el nu se află la dispoziția noastră în aceeași manieră. Dimpotrivă, el este condiția[7] pentru a putea utiliza în genere instrumente. El nu este, ca alte lucruri, un dat, ci condiția pentru faptul că ne poate fi dat ceva. Tezei potrivit căreia corpul este un instrument pentru noi trebuie să-i opunem teza că noi nu 'avem' un corp, ci că suntem corp.

Această *identitate* poate fi descrisă după cum urmează: percepția este o poartă nemijlocită către lume. Ea se află deja la baza oricărei 'traduceri' a impresiilor. Acestui fapt îi corespunde că acest corp ca și corp al meu reprezintă o perspectivă fundamentală a lumii. Pentru mine, el deține o poziție aparte, este centrul care ordonează experiențele proprii și universul meu.[8] Ceea ce vrea să sublinieze aici Marcel este ambiguitatea noțiunii de corp[9]: pe de o parte corpul este al meu, este o perspectivă anume a lumii. Pe de altă parte, corpul poate fi bineînțeles privit ca un obiect ca toate celelalte obiecte (de exemplu ca unul fiziologic). Ideea însă este că și această modalitate de a privi lucrurile presupune o perspectivă corporală. Ea retrimite la o corporalitate deja presupusă: faptul că privim un obiect corporal presupune corporalitatea noastră proprie (noi vedem, observăm, ne mișcăm, folosim instrumente etc.). Cu alte cuvinte: obiectul ne este dat întotdeauna în perspectivă – noi trăim ca un corp în timp ce-l privim. De aceea, nu se poate vorbi de o contopire simplă dintre corp și sine, ca în materialismul strict, care reduce omul la existența corporală; pentru că materialismului îi lipsește ideea corpului propriu.

Relația dialogală

Prin determinarea celei de-a treia trăsături fundamentale a existenței umane, a raportului față de celălalt, Marcel duce critica tradiției un pas mai departe. Și aici intenția sa este aceea de a scoate la iveală o presupoziție care a fost trecută cu vederea.

Marcel a făcut trimitere la experiențele lui din primul război mondial; el a condus un serviciu de informații al Crucii Roșii a cărui sarcină era să strângă informații despre soldații dați dispăruți și să le înmâneze rudelor. Astfel, el a ajuns în situații în care a fost obligat să răspundă la întrebări care erau puse de „oameni în carne și oase", „a căror teamă mi se transmitea aproape nemijlocit prin privirea și vocile lor...". Această experiență a celorlalți, „care la sosire erau pentru mine X și Y și a căror frică o simțeam după câteva clipe, devenind într-un fel frica mea proprie, a jucat – și sunt convins de aceasta – un rol fundamental în dezvoltarea gândirii mele."[10]

În însemnările sale din august 1928, Marcel pornește de la următoarea situație: „Întâlnesc un necunoscut în tren; vorbim despre vreme, despre serviciul militar pe timp de război etc., însă, chiar dacă mă adresez acestuia, rămâne pentru mine 'cineva', 'acest om din fața mea'."[11] Ciudat este însă că, cu cât partenerul meu de discuție este un'oarecare', un ceva exterior pentru mine, cu atât mai mult și eu însumi mă aflu în afara mea; pentru celălalt cu care vorbesc eu însumi sunt 'un oarecare' și devin prin aceasta pentru mine însumi 'un oarecare' altcineva, pe scurt: în raportul exterior față de celălalt eu însumi devin un celălalt.

În cursul discuției se poate realiza, însă, o legătură între celălalt și mine dacă descoperim că avem o anumită experiență comună (că ambii ne-am ocupat de aceleași domenii, că am fost expuși aceluiași pericol, că ambii am citit aceeași carte etc.). Începem să ne cunoaștem reciproc. Pe această bază este posibilă o aprofundare a raportului nostru. Și cu cât acest raport se aprofundează, cu atât celălalt încetează de a mai fi 'un oarecare'; el devine în schimb un 'tu' (*toi*) pentru mine. Se formează o unitate în care celălalt și eu formăm un 'noi' (*nous*). De abia acum se poate vorbi de o discuție autentică sau de un dialog, în cursul căruia ne comunicăm reciproc pe noi înșine. Dar putem merge un pas mai departe: faptul că celălalt devine tot mai mult un 'tu' pentru mine înseamnă că perspectiva mea se frânge. Celălalt încetează a mai fi închis în cercul pe care mi-l formez singur. Mai mult, celălalt, cu care sunt legat într-o comunitate, „mă dezvăluie mie însumi" (*me découvre á moi meme*)[12], mă arată pe mine însumi. Abia în acest sens ajung la mine

însumi prin ceilalți. Raportul meu față de mine însumi se poate desfășura doar printr-un raport reciproc cu celălalt (*l'autre*). Cu alte cuvinte: raportul de dialog este condiție, presupoziție pentru realizarea raportului cu sine.

Marcel alege acest exemplu pentru a schița mișcarea de la raportul cu celălalt, care este caracterizat de 'alteritate' sau exterioritate, la un raport autentic de reciprocitate. Important este că pot deveni un altul în raport cu celălalt și că totodată mă pot întoarce, în cadrul acestui raport (deci dinspre celălalt), la mine însumi. Deja în primul raport există o anume ruptură în perspectiva mea prin faptul că îmi sunt mie însumi exterior, că îmi sunt instituit drept centru; totodată celălalt este încă închis în perspectiva mea (fac 'conversație cu' celălalt, mă folosesc de celălalt pentru a obține diferite informații etc.). Depășirea autentică a perspectivei mele are loc abia în raportul cu celălalt sub forma unui 'tu' în fața căruia mă aflu. Acest raport înseamnă de fapt că eu îl privesc pe el ca libertate: abia acum el este într-adevăr un *altul* pentru mine.[13] Și abia această cealaltă libertate mă poate aduce la mine însumi, pentru că este o altă libertate de acțiune în raport cu mine și pentru că este o libertate ca eu.

Această descoperire a raportului de dialog ca presupoziție trecută cu vederea până acum vizează modelul tradițional subiect-obiect, conform căruia obiectul este instituit ca obiect de către un subiect. Imperfecțiunea modelului se arată în special în întrebarea privind existența celuilalt. Cum mi se poate arăta celălalt, deci în perspectiva mea, într-un domeniu care de la bun început este curățat de orice 'alteritate' reală? Prin această întrebare, celălalt este redus la o idee sau o reprezentare a subiectului despre celălalt. Va fi imposibil de străpuns cercul care a început să fie trasat în jurul eului.[14]

Acum poate fi definită și ținta criticii lui Marcel. Critica vizează idealismul, în primul rând tradiția carteziană: Marcel vizează însă totodată și idealismul neokantian contemporan (mai ales Brunschvicg), pe care-l numește „filosofie oficială".[15] Punctul de plecare al gândirii filosofice nu este, așa cum presupune idealismul, un subiect abstract, retras în sine, ci un eu care – prin corporalitatea sa – este nemijlocit parte din lume și angajat în aceasta, deci o existență 'incarnată'.[16] Tradiția carteziană pornește de la conștiința de sine nemijlocită a Eului ca mărime absolută. În schimb, Marcel afirmă necesitatea unui ocol prin celălalt. Doar prin, sau pornind de la celălalt, într-un raport de dialog, mă pot întoarce către mine ca spre sinele meu propriu-zis.

În concluzie, idealismul este pentru Marcel o gândire abstractă în care rațiunea concepe realitatea factică din idee, deci din sine însăși. Marcel opune acestei teze concretul ca dat nemijlocit. Acest dat nemijlocit îl concepe ca

un dat prealabil: ceea ce este dat înainte de reflecție și trebuie presupus de aceasta, și anume existența factică. Ca un dat prealabil, concretul nu poate fi cuprins complet de către determinările noastre conceptuale (*l'inépuisable concret*)[17]. Din acest motiv, Marcel își caracterizează răspunsul la tradiția idealistă drept o încercare a unei filosofii a concretului. Într-un articol din anul 1938, *Ébauche d'une philosophie concrète* (Schiță a unei filosofii concrete), privește această încercare ca parte a unui început cuprinzător.[18]

Jurnalul metafizic a fost scris însă înainte ca acest început să fi căpătat formă. Sprijinul găsit de Marcel pentru dezbaterea lui cu tradiția a fost Bergson. Marcel a precizat el însuși rolul pe care filosofia lui Bergson a jucat-o pentru el: ea îi dădea curaj de a corecta o tradiție care la acel moment dat domina gândirea.[19] Atât la Bergson, cât și la Marcel, 'critica tradiției' se îndreaptă împotriva unei gândiri 'abstracte'. Ambii opun abstractului, ca ceea ce este pur gândit și (re)construitului, concretul ca un dat nemijlocit. Spre deosebire de Bergson, Marcel definește concretul ca o situație de care avem parte prin corporalitatea noastră și pe care o avem în comun cu ceilalți.

Persoană, angajament, istorie (Mounier și Landsberg)

Temele fundamentale ale lui Marcel – corporalitate, angajament și raportul dialogului – au fost reluate în anii '30 de mișcarea personalistă, a cărei figură conducătoare era Emmanuel Mounier (1905-1950). Această mișcare s-a concentrat în jurul revistei *Esprit*, fondată în 1932.

Personalismul anilor '30 și '40 este determinat de o conștiință acută, care pune diagnoza epocii. El se vede confruntat cu un pericol care la acel timp a atins noi dimensiuni: a 'depersonalizării' omului. Alternativa filosofică, după Mounier, este pe de o parte idealismul, care îndepărtează 'interiorul' omului dintr-o lume care, simultan cu creșterea dominației tehnice, apare tot mai străină pentru individ, și pe de altă parte materialismul, care transformă omul într-o parte a unei lumi dominante, obiectuale. Acest sau-sau poate fi transformat într-un atât-cât și: criza care erupe la sfârșitul anilor '20 este de natură politico-economică și morală; ea este structurală, dar și spirituală.[20] Individualismul trece cu vederea că omul este pus într-o situație care este determinată de structuri colective, făcând astfel posibilă și necesară o comunitate între persoane. Dacă omul este degradat în purtătorul unor structuri sau mecanisme anonime, el dispare ca personalitate și nu mai poate fi perceput în

continuare ca om de acțiune responsabil. Diagnosticul timpului solicită deci o antropologie filosofică care să țină cont de concepția hotărâtoare potrivit căreia cele două raporturi care au fost separate după bunul plac, i.e. cel spiritual și cel material, fac corp comun în felul de a fi al omului.

Persoana este ceea ce la un om nu poate fi luat drept obiect.[21] Cel care de exemplu stă într-un tren vizavi de mine își are experiența propriului corp într-un mod în care eu nu o pot avea. Asta însă nu înseamnă că ar exista un domeniu interior specific care nu poate fi comunicat și altora. Eu am experiența propriului meu corp, a concepției mele specifice tot drept ceva care nu poate fi făcut obiect ca alte obiecte. Faptul de a fi persoană nu se situează lângă corporalitate, ci dimpotrivă, este legat de aceasta. Existența mea ca persoană este una incarnată; prin aceasta îmi sunt mie însumi, lumii și celorlalți ex-pus (*ex-posé*).[22] Persoana nu are o poziție (un loc) aparte (*retraite*), nu este un 'interior' căruia acțiunea i se adaugă ca ceva exterior. Exprimat pozitiv, acest lucru înseamnă: existența ca persoană este caracterizată prin angajament.

Angajament[23] înseamnă aici: a fi deja dintotdeauna implicat într-o situație pe baza corporalității tale, precum și a te angaja în ceea ce faci. Al doilea moment accentuează existența umană ca acțiune (*action*). Omul nu este doar pus într-o situație, el se pune și pe sine în aceasta prin acțiunile sale.

Situația în care ne aflăm dintotdeauna este determinată fundamental de raportul ei față de celălalt. Mounier atrage aici atenția asupra noțiunii lui Marcel despre celălalt ca despre un 'tu'.[24] Atunci când raportul față de celălalt este distrus, mă pierd pe mine însumi: celălalt (lat. *alter*) devine un altul în sensul de 'străin' (lat. *alienus*), iar în acest raport față de celălalt îmi devin eu însumi străin (*aliéné*: un altul, transformat într-un străin, înstrăinat).[25]

Temele fundamentale ale lui Marcel (corporalitate, angajament, raport de dialog față de celălalt) sunt astfel repetate la Mounier, și la fel ca și la Marcel; aceasta se întâmplă într-o dezbatere cu tradiția idealistă, însă printr-o lărgire considerabilă. În primul rând, Mounier desfășoară analiza raportului față de celălalt dintr-o perspectivă socială. Astfel are loc o tensiune fundamentală între reliefarea persoanei sub forma unei mărimi absolute și noțiunea unei lumi comune, care ca atare trece dincolo de individ. Mounier ridică aici întrebarea privind raportul dintre structurile colective (instrumente tehnice, instituții) și acțiunea personală. După concepția lui, aceste structuri, mai mult sau mai puțin anonime, sunt un pericol, dar și un sprijin necesar: ele servesc mijlocirii dintre comunitate și individ.[26]

În al doilea rând, se scoate în relief legătura dintre caracterul istoric al angajamentului și existență. Acest lucru se petrece mai ales la germanul Paul-Louis Landsberg (1901-1944). Landsberg, elevul lui Max Scheler, era adversar al național-socialismului și a evadat în 1933 din Germania, mai întâi în Spania, iar după aceea în Franța. Aici s-a raliat grupului revistei *Esprit*, asupra căruia a exercitat o influență decisivă. În martie 1943 a fost arestat de Gestapo și a murit un an mai târziu în lagărul de concentrare Oranienburg, la nord de Berlin.[27]

Ambiguitatea în noțiunea de angajament poate fi percepută în sfârșit ca o accentuare a perechii de concepte a filosofiei existenței, și anume facticitate și transcendență. Faptul că eu trăiesc ca o ființă istorică înseamnă în primul rând că eu mă aflu întotdeauna într-o situație determinată. Acesteia îi corespunde angajamentul în primul înțeles al cuvântului, conform căruia eu mă văd, datorită corporalității mele, dintotdeauna inclus într-o situație determinată. În al doilea rând însă sunt într-o astfel de situație încât aș dori în același timp s-o schimb prin proiectarea mea în vederea unui viitor. Așadar, angajamentul înseamnă și a prelua prin acțiune o răspundere pentru ceea ce într-adevăr va fi realizat în viitor, determinându-te prin aceasta tu însuți ca persoană. În acest sens, angajamentul exprimă caracterul istorie al existenței noastre.

Totodată noțiunea de 'istoricitate' este lărgită. Aceasta nu semnifică doar caracterul istoric al existenței individuale. Situația în care ne aflăm este parte a unei istorii colective. Existența noastră este în asemenea măsură împletită într-o soartă colectivă, încât i se conferă sens doar prin istoria fenomenelor colective cărora le aparținem.[28] Prin această cunoaștere, personalismul este pe calea către un concept al practicii umane ca acțiune în context social și istoric.

Scrierile lui Marcel

Existence et objéctivité. Revue de Métaphysique et de Morale. Paris 1925.
Journal métaphysique. Paris 1927 (germ. Metaphysisches Tagebuch. München/ Viena 1966) (= *MT*).
Positions et approches concrètes du mystère ontologique. Paris 1933.
Être et avoir. Paris 1935 (germ. Sein und Haben. Paderborn 1968) (= *SH*).
Du refus à l'invocation. Paris 1940. Reeditare sub titlul «Essai de philosophie concrète. Paris 1967 (= *EPC*).

Literatură secundară

Berning, V. : Die Metaphysik der schöpferischen Treue. In: Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart vol. V. Ed. de J. Speck. Göttingen 1982, 213-252.

–: Das Wagnis der Treue. Freiburg/München 1973.

Foelz, S.: Gewißheit im Suchen. Gabriel Marcels konkretes Philosophieren auf der Schwelle zwischen Philosophie und Theologie. Leipzig 1979.

Kampits, P.: Gabriel Marcels Philosophie der zweiten Person. Viena / München 1975.

Landsberg, P.-L.: Problèmes du personnalisme. Paris 1952. Vezi mai ales. pp. 28-48, Reflexions sur l'engagement personnel (publicat şi în: Esprit, Nov. 1937), cât şi pp. 99-124, Le sens de l'action (publicat în: Esprit, Oct. 1938).

Mounier, E.: CEuvres I-IV. Paris 1961-1963.

–: Le personnalisme. Paris 1949. În : CEuvres III, 427-525.

Note

1 P. Ricoeur: Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Paris 1947, 435.
2 G. Marcel: Regard en arrière. In: Gilson: Existentialisme chrétien. Paris 1947, 31.
3 Marcel, *MT*, 437 et sqq.
4 Marcel, *MT*, 443.
5 Marcel, *MT*, 443 et sqq., 351 et sq., 373 et sqq.
6 Ricoeur, p. 103 et sqq.
7 Marcel, *MT*, p. 334, 337 et sq., 348 et sq., 377 et sq.
8 Marcel, *MT*, p. 446 et sq.
9 Marcel, *MT*, 379; v. şi 424 et sq., *EPC*, 43 et sq.
10 Marcel, *EPC*, 53.
11 Marcel, *MT*, 207 et sq.; v. şi *EPC*, 55 et sq.
12 Marcel, *EPC*, 56.
13 Marcel, *SH*, 115.
14 Marcel, v. de ex. *SH*, 112.
15 Marcel, *EPC*, 92-97.
16 Marcel, *MT*, 365, *EPC*, 21-61, 102 et sq.
17 Marcel, *EPC*, 104, 109; v. şi 440.
18 Marcel, *EPC*, 92.
19 Vezi de ex. discuţia din: Entretiens autour de Gabriel Marcel. Neuchâtel 1976, 80.
20 Mounier, Oevres III, 183, 208-214 (1947), 509 (1949).
21 Mounier, Oevres III, 430 (1949).
22 Mounier, Oevres III, 447; v. şi I, 178 (1935), 526 (1936).
23 Mounier, de ex. Oevres I, 305 (1935), 526 (1936), III, 191 (1947), 491, 498-506 (1949).

24 Mounier, Oevres I, 192.(1935).
25 Mounier, Oevres III, 453 (1949).
26 Mounier, Oevres III, 456-59 (1949).
27 Cf. J. Lacroix: „Preface" in Landsberg. Essai sur l'expérience de la mort. Paris 1951.
28 Landsberg, Problèmes, 28-30 (1937).

Arne Grøn

Alexandre Kojève: Dialectica recunoașterii

Redescoperirea lui Hegel

În timp ce Italia, Anglia și, în parte, SUA au fost inspirate, la sfârșitul secolului al XIX-lea, în diverse modalități de idealismul hegelian, acesta n-a avut până prin 1930 aproape nici o influență asupra filosofiei franceze. Chiar și interesul istorico-filosofic în ceea ce îl privește pe Hegel era absent în Franța. Desigur, filosofia universitară era dominată de o tradiție idealistă, dar aceasta făcea legătura cu Kant și Descartes și se îndrepta totodată – cu puține excepții – critic împotriva idealismului 'dialectic' hegelian.

Atunci când a ținut o prelegere în 1930 la un congres despre cercetarea hegeliană în Franța, Alexandre Koyré a regretat că nu poate să spună prea multe despre acest subiect spre deosebire de colegii săi din Germania, Anglia și Italia. Prelegerea sa a apărut din nou în 1961 într-o culegere de articole căreia i-a adăugat o mică postfață. Aici el scria că între timp situația s-ar fi schimbat complet.[1] Între prelegere și postfața târzie are loc redescoperirea lui Hegel, care se manifestă în următorul citat a lui Merleau-Ponty din anul 1946:

> „Hegel se află la originea tuturor lucrurilor mari survenite pe parcursul istoriei filosofie în decursul ultimilor 100 de ani... el a proclamat încercarea de cercetare a iraționalului și includerea acestuia într-o rațiune lărgită, demers care rămâne sarcina secolului nostru."[2]

În timp ce hegelianismul dispărea de pe scena filosofică din Anglia, începuturile din filosofia franceză mergeau paralel cu renașterea filosofiei lui Hegel, și anume prin redescoperirea lui Hegel ca gânditor al concretului, și nu ca arhitect al unei teorii abstracte. Mounier încă îl vedea pe Hegel drept un teribil arhitect al unui sistem impersonal, care solicita în ultimă instanță „supunerea totală a individului sub stat"[3]. Acestei imagini a sistematicianului îi este opus acum tânărul Hegel. Acest lucru a avut loc deja

prin cartea lui Jean Wahl din anul 1929 despre *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Conștiința nefericită în filosofia lui Hegel). În centrul acestui interes reînnoit pentru Hegel se afla *Fenomenologia spiritului* (1807), mai precis capitolul IV despre conștiința de sine și mai ales scurtul fragment despre dialectica stăpânului și a sclavului.

Imboldul decisiv al acestui proces de redescoperire l-au oferit cursurile lui Alexandre Kojève despre Hegel de la École Practique des Hautes Études din Paris, din 1933 și până în 1939. Titlul cursurilor era *Filosofia religiei la Hegel*; a predat însă în mod continuu comentarii la *Fenomenologia spiritului*. Kojève (1902-1968) preluase acest curs de la Alexandre Koyré. La fel ca și Koyré, Kojève (sau Kotjenikov) era emigrant rus, și la fel ca și Koyré studiase în Germania.

Prelegerile lui Kojève au avut o largă răspândire istorică în filosofia franceză modernă. Printre cursanți se puteau întâlni Merleau-Ponty, Sartre, Jean Hyppolite, Raymond Aron, Jaques Lacan și Georges Bataille.[4] În 1947, cursurile au fost revăzute și editate sub titlul *Introduction à la lecture de Hegel* (Introducere la lectura lui Hegel).

Perspectiva existențialist-fenomenologică prin care Kojéve interpreta gândirea lui Hegel a fost dezvoltată în continuare de Jean Hyppolite (1907-1968). În 1946 a apărut comentariul său detaliat la *Fenomenologia spiritului*[5], pe care o tradusese în franceză cu câțiva ani mai devreme. Dincolo de toate acestea, descoperirea lui Hegel a avut o semnificație deosebită pentru Sartre și Merleau-Ponty; incitați de Kojève, ei au așezat interpretarea lor hegeliană într-un context sistematic.

Cum s-a mai amintit, Kojève îl citea pe Hegel dintr-o perspectivă existențialist-filosofică. Aparatul său conceptual se baza în special pe „analiza existențială" a lui Heidegger, pe care a prelucrat-o într-o manieră proprie și caracteristică, așa cum de altfel îl citea și pe Hegel însuși. Decisiv este însă faptul că prin aplicarea filosofiei existențialiste la Hegel, aceasta va fi de acum înțeleasă ca filosofie socială și filosofie istorică. Cu ajutorul acestei interpretări sistematice, Kojève a ajuns la o serie de determinări fundamentale ale Dasein-ului uman, care în final au deschis calea pentru *L'être et le néant* (Ființa și neantul) și pentru *Critique de la raison dialectique* (Critica rațiunii dialectice) a lui Sartre.

Pentru Kojève, fenomenologia lui Hegel este o antropologie filosofică. Ea arată că însăși teologia vorbește despre om. Obiectul real al gândului religios este „omul însuși"[6] în lumea istorică. Astfel Kojève descoperă la Hegel un ateism umanist.

Negativitatea

Interpretările hegeliene ale lui Kojève se concetrează asupra întrebării cum s-ar putea descrie „ființa omului". Conform concepției lui, existența omenească, exprimată printr-un concept hegelian cheie, este caracterizată prin negativitate.[7] Prin aceasta, Kojève încearcă să determine ființa omenească drept *libertate*. Negativitatea sălășluiește deja în prima determinare nemijlocită, și anume a dorinței (*désir*). Existența umană este înrădăcinată în dorință ca formă a lipsei de ceva. Negativitatea se realizează prin acțiune (*l'action*), care retransformă datul pentru a satisface dorința. Acțiunea este o negare a datului (*négation du donné*), o depășire (*dépassament, transcendance*) a ceea ce există. Ea transformă datul într-un altul decât este acesta, deci în ceva ce acesta nu este. Aceasta înseamnă invers că, în comparație cu ceea ce este dat, acțiunea este și creare (*création*) a noului. Ea creează ceva ce nu era înainte. De exemplu, putem să ne servim de tăierea unui copac, care de-acum nu mai este un copac în pădure, ci o bucată de lemn, pe care o putem utiliza drept material pentru a realiza altceva, și anume o masă. Acțiunea umană face din dat, adică din pom, altceva: ea produce ceva nou, deci masa. Ea formează, adică prelucrează datul în funcție de un scop, un proiect sau un plan. Și prin muncă se desfășoară negativitatea în istorie. „Dezvoltarea creatoare propriu-zisă, deci materializarea unui viitor, care nu este doar o simplă prelungire a trecutului prin prezent, se numește istorie."[8] Aici Kojève face referire la Bergson (dezvoltarea ca o creare a noului), însă indică totodată o diferență semnificativă: caracterul istoric al acțiunii.

Cu ajutorul acestor determinări, existența umană este descrisă drept ființă negativă. Omul nu este un simplu dat. Ca acțiune, el este un nimic (*néant*) – nu un nimic pur, ci un ceva a cărui ființă poate fi astfel caracterizată astfel încât ființa dată (*l'être* donné) va fi „nimicită" (*anéantit*). Expresia „nimicire" nu este perfect potrivită, pentru că acțiunea negativă, negatoare creează în același timp noul. „A nega datul fără a sfârși într-un nimic înseamnă a produce ceva ce nu exista până acum."[9]

Dar în măsura în care prin activitatea sa transformă datul, omul se formează și pe sine însuși. El se depășește ca dat. Aceasta duce atunci la formula lui Sartre: ființa negativă a omului constă în „a nu fi ceea ce este și în a fi ceea ce nu este". Prin realizarea anumitor posibilități el depășește datul, așa cum este el, și devine altceva decât ceea ce a fost mai înainte. Acest lucru înseamnă că eul este într-un anumit fel produsul său propriu: „Va fi (în viitor) ceea ce a devenit prin negarea (prezentă) a ceea ce a fost (în trecut)."[10]

Concluzia trasă de Kojève ne aduce tot mai aproape pe Sartre (și tot mai departe de Hegel). Noua sarcină este elaborarea unei „ontologii dualiste"[11], care opune două forme fundamentale diferite ale ființei – în cazul lui Kojève, pe de-o parte ființa care este caracterizată prin negativitate (libertate), iar pe de altă parte ființa care se caracterizează prin identitate simplă (datul este ceea ce este).

Raportul cu cealaltă negativitate

Descrierea de până acum a făcut însă abstracție de un raport determinant. Cum s-a amintit, omul depășește datul și se depășește pe sine însuși ca dat. Dar o depășire autentică a sinelui poate avea loc abia în raport cu o altă libertate. Ea este posibilă doar atunci când dorința nu se îndreaptă către un dat, ci către o altă negativitate, o altă „neființă", adică înspre o altă dorință.[12] Abia în acest raport omul iese din sine și se poate arăta prin aceasta sieși. Abia în acest raport cu o altă negativitate se poate naște conștiința de sine: prin faptul că omul devine conștient de sine însuși ca negativitate sau libertate.

'Miza' în raportul cu celălalt om este deci *recunoașterea*. Dorința în raportul cu celălalt devine o dorință de recunoaștere ca libertate din partea celuilalt. Un raport reciproc de recunoaștere nu este însă de la sine înțeles. Atât timp cât celălalt este privit mai întâi ca un dat, el trebuie 'depășit', iar independența lui trebuie negată. Negarea reciprocă este o luptă pentru dominarea celuilalt. Acest raport inegal este ilustrat de Hegel în felul următor: o parte a raportului este stăpânul (stăpânitorul), cealaltă sclavul (stăpânitul, care se supune celuilalt pentru a-și salva viața). Să privim mai atent descrierea acestui raport de către Hegel, care pentru Kojève reprezintă miezul *Fenomenologiei spiritului.*[13]

Raportul este inegal, pentru că cel dintâi, stăpânul, este recunoscut de celălalt fără a răspunde la această recunoaștere. Stăpânul este acceptat ca o conștiință de sine, negativitate, libertate – el este *pentru sine.* Aceasta se arată prin faptul că existența celuilalt constă în munca pentru stăpân. Sluga prelucrează lucrurile de care are nevoie stăpânul pentru a se bucura de ele. Puterea stăpânului asupra sclavului se transferă și asupra lucrurilor, prin faptul că sluga, în munca cu lucrurile refractare, este legat de acestea.

Stăpânul este recunoscut de slugă prin faptul că stăpânul, în raport cu sine însuși, îl transformă în ceva neesențial. Această conștiință de sine este însă falsă, pentru că se bazează pe o dependență factică a slugii. Stăpânul

presupune munca slugii, ba chiar el este stăpân datorită slugii în măsura în care sluga îl recunoaște ca stăpân.

Hegel însă nu dorește să arate doar această contradicție dintre independența afirmată a stăpânului și dependența slugii care o susține pe prima. Raportul este mai profund.[14] Stăpânul este recunoscut de către celălalt pentru că îl are pe acesta „sub el", iar celălalt se transformă invers în ceea ce a fost determinat de stăpân: într-un supus. Stăpânul este recunoscut de celălalt, fără a-l recunoaște pe acesta; dar o recunoaștere de la cineva, pe care nu-l recunoaștem noi înșine, este lipsită de valoare. Dar prin stăpânirea celuilalt, stăpânul a ajuns într-o fundătură.[15] El vrea să fie recunoscut de celălalt, să fie considerat o conștiință de sine și prin aceasta să se oglindească el însuși în celălalt. Dar tocmai acest lucru îl zădărnicește el.

Relația inegală se dovedește a nu fi un raport autentic de recunoaștere pentru că îi lipsește reciprocitatea, „pentru că ceea ce trebuie să se întâmple se poate întâmpla doar datorită amândurora."[16] Aceasta se arată în fond deja în consecința negativă a raportului unilateral. După Hegel, rezultatul acțiunii stăpânului se răstoarnă în opusul intenției inițiale. Se poate vorbi aici de o contradicție internă în intenția stăpânului.

Această consecință arată că stăpânul depinde de sluga care-i poartă conștiința de sine. Această dependență interioară deplasează perspectiva dinspre stăpân către slugă. Dacă privim cealaltă parte a raportului unilateral se arată că și aici avem de-a face cu o 'răsturnare'.

Sluga conferă formă lucrurilor date prin faptul că le prelucrează. În formularea scurtă a lui Hegel acest lucru înseamnă: „Raportul negativ cu obiectul devine *forma* acestuia".[17] Sluga transformă lucrurile (de exemplu, această bucată de lemn) în altceva (de exemplu, o masă), el le conferă formă 'după chipul și asemănarea sa', conform intenției sau ideii sale, prin împlinirea unui proiect, deci prin realizarea unei posibilități proprii. Tocmai inerția lucrurilor permite ca intenția omenească, care se manifestă în muncă, să poată fi păstrată. Prin aceasta sluga iese din sine însăși: ea se „exteriorizează" sau se „obiectivează" prin munca sa. Acesta înseamnă însă că se poate recunoaște pe sine. El l-a recunoscut de la bun început pe stăpân, cu care se află în opoziție, drept o conștiință de sine sau libertate. Acum el poate fi conștient și de sine însuși. În măsura în care dă formă lucrurilor prin muncă conform unui scop pe care și-l instituie, el se formează sau se 'creează' pe sine însuși. Iar în măsura în care își determină singur viața, devine liber.

'Răsturnarea' constă deci în faptul că abia aici avem de-a face cu o adevărată independență. Reala stăpânire nu este aceea a stăpânului, ci cea la

care ajunge sluga, prin faptul că prin munca sa conferă lucrurilor formă. De-abia aici poate fi vorba de o adevărată conștiință de sine. În forma lucrurilor omul iese din sinele său, dar tocmai de aceea se poate regăsi în opera proprie. Asta înseamnă că „prin muncă...ajunge la sine însuși".[18] Cu alte cuvinte, el devine conștient de sinele său sub forma unui 'pentru sine' ca ființă care-și propune scopuri și se raportează la sine prin ceea ce face. Prin muncă se creează o lume în care omul este acasă ('la sine însuși').

Cu aceasta am ajuns la punctul central pentru Kojève. Lumea în care omul ajunge la sine însuși este o lume culturală, istorică[19] care este creată de oameni prin acțiune, o lume în care oamenii, invers, se creează pe ei înșiși. De-aici reiese o determinare cuprinzătoare a existenței umane, și anume *istoricitatea* ei. Omul este rezultatul propriei sale creații, în special în raportul cu ceilalți. Istoria se naște, după Kojève, din dialectica stăpânului și sclavului. Ea se naște „din lupta (pentru recunoaștere) și din muncă". Omul se eliberează prin munca care realizează progresul în istorie. Asta înseamnă că „istoria este istoria slugii muncitoare".[20]

Prin aceasta, Kojève îl citește aparent pe Hegel dintr-o perspectivă marxistă, dar în realitate lucrurile stau invers. Tradiția marxistă este redusă la baza ei existențială reprimată, la dorință, negativitate, la dialectica recunoașterii. Marx este perceput ca un fel de 'comentariu marginal' la Hegel[21] și citit dinspre Hegel dintr-o perspectivă existențialistă. Kojève observă în treacăt că descrierea luptei pentru recunoaștere „pare a fi marxistă, dar Marx a suprimat (*supprimé*) frica și moartea"[22]. În mod semnificativ, Kojève nu repetă critica marxistă tradițională. Hegel ar cunoaște și recunoaște „numai munca spirituală abstractă".[23] Așa cum am văzut, munca de care vorbește Hegel este, conform lui Gadamer, tocmai „munca materială, iar experiența pe care o are conștiința aici este cea a spiritualității oricărei munci manuale".[24] *Spiritul* la Hegel desemnează ceea ce unește libertățile individuale, deci și ceea ce se formează între acestea. Astfel ajungem la un alt punct hotărâtor: Kojève vrea să-l corecteze pe Hegel și o dată cu el tradiția marxistă dominatoare, dejucându-l pe Hegel însuși împotriva lui Hegel.

Problema dialecticii

După Kojève, doar realitatea umană (*la réalité humaine*), deci lumea socială și istorică este dialectică, nu însă natura în sine.[25] Abia în cadrul realității umane există o depășire, o negare a datului în sens propriu, și o relație cu o

altă negativitate, care depășește perspectiva mea. Aici se poate vorbi despre o acțiune între diferite libertăți, o „acțiune dublă" (Hegel) sau o „interacțiune" (Kojève).[26] Această interacțiune se desfășoară în cadrul raportului de recunoaștere care reprezintă o raportare la sine prin relația cu celălalt (la celălalt sine). Raportul cu sine este mijlocit prin statutul față de dat (natura) și față de celălalt. Ele trebuie luate împreună pentru că relația dintre diferitele libertăți trece prin lucruri. În *Fenomenologia spiritului*, Hegel arată că o conștiință de sine individuală nu este ceva punctual (ca la Descartes), ci formează, împreună cu conștiința de sine a celorlalți, o corelație; sau mai exact: că între diferitele conștiințe de sine sau libertăți se formează o lume.

Fundamentul ideii că dialectica poate fi atribuită numai realității umane stă în caracteristica existenței umane ca negativitate care se realizează abia în relația cu o altă negativitate. Raportul de recunoaștere este, deci, adevăratul raport dialectic. Dialectica se manifestă în cadrul raportului dintre 'același' (sinele, identitatea) și 'celălalt' (celălalt, diferența). Iar locul de desfășurare al raportului dialectic este istoria, în care se derulează disputa dintre diferitele libertăți (interacțiuni).

Așadar, relația cu celălalt este înțeleasă dialectic. Într-o formă pură, deci fără inegalități sau asimetrii, aceasta este caracterizată prin următoarea mișcare dublă.[27]

În primul rând ies din mine prin celălalt, care-mi este opus, dovedindu-mă în relația cu el ca fiind un altul. În al doilea rând, ceea ce văd în celălalt sunt eu însumi, adică, 'alteritatea' este suspendată printr-o 'apropiere'. Dialectica constă în această mișcare dublă: a ieși din tine prin celălalt și dinspre celălalt a reveni la tine însuți. Decisiv este faptul că această mișcare dublă devine o activitate reciprocă, deci o recunoaștere.

Prin determinarea filosofiei existențialiste drept filosofie socială și istorică și prin limitarea dialecticii, Kojève ofera baza pentru proiectul pe care Sartre îl urmărește în *Critica rațiunii dialectice*. Spre deosebire de Sartre, el afirmă că numai realitatea (istoria) poate fi înțeleasă dialectic, nu însă și metoda. Metoda despre care este vorba la Hegel este, conform concepției lui Kojève, una fenomenologică în sensul lui Husserl și Heidegger, deci o metodă descriptivă. *Fenomenologia spiritului* este „o descriere *fenomenologică* a existenței umane. Asta înseamnă că existența umană este descrisă aici așa cum apare sau cum i se arată celui ce trăiește".[28] Prin această interpretare, fenomenologia lui Hegel a fost integrată fără doar și poate în mișcarea fenomenologică modernă, care tocmai se muta din Germania în Franța.

Literatură principală

Hegel, G. W. F. : Phänomenologie des Geistes (1807). Hamburg 1952 (= *PhG*). Hyppolite, Jean : Genèse et structure de la Phénomenologie de l'esprit de Hegel. Paris 1946 (= *GS*).
–: Logique et existence. Paris 1952 (= *LE*).
–: Figures de la pensée philosophique I-II. Paris 1971.
Kojève, Alexandre: Introduction à la lecture de Hegel. Paris 1947 (= *Intr.*); trad. germ.: Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Frankfurt/M. 1975 (= *H*).
Koyré, Alexandre: Rapport sur l'état des études hégéliennes en France (1930). In: Etudes d'histoire de la pensée philosophique. Paris 1961 (aici este inclus şi studiul său principal: Hegel à Jena, 1934)

Literatură de specialitate

Affret, D.: Alexandre Kojève. La philosophie, l'état, la fin de l'histoire. Paris 1990.
Descombes, Vincent: Das Selbe und das Andere. Frankfurt/M. 1981, p. 17-60.
Deucalion, 5. Études hégéliennes. Neuchâtel 1955 (aici poate fi găsit şi un articol de Jean Wahl privind interpretarea dată de Kojève lui Hegel).
Fulda, H. F./Henrich, D. (Ed.): Materialien zuu Hegels «Phänomenologie des Geistes». Frankfurt / M. 1973.

Note

1 Koyré, Etudes, 228.
2 Merleau-Ponty: Sens et non-sens. Paris 1948, 125.
3 Mounier: CEuvresIII, 435 (1939).
4 Cf. M. Poster: Existential Marxism in Postwar France. Princeton 1975, 8 et sq., 145, cât și «Vorwort» in : Fulda / Henrich (Hg.): Materialien, 26.
5 Hyppolite, GS.
6 Kojève, *Intr.*, 265.
7 Kojève, v. de ex. Intr., 52, 64 et sq., 166 et sqq., 494 et sq.; H, 54 et sqq., 185 et sq.
8 Kojève, *Intr.*, 483.
9 Kojève, *Intr.*, 494.



Gabriel Marcel (1889-1972)
(Sursă: Die blaue Mappe)



Alexandre Kojève (1902-1968)
(Sursă: Die blaue Mappe)

Henri Bergson (1859-1941)
(Sursă: Die blaue Mappe)



Jean-Paul Sartre (1905-1980), împreună cu Simone de Beauvoir (Sursă: Die blaue Mappe)



Sartre la Palatul Justiției la 20.10.1970 (Sursă: Die blaue Mappe)



Raymond Aron, Fernand Alquié, Jean Wahl și Maurice Merleau-Ponty la decernarea „Premiilor Internaționale Diogène" la 7 martie 1957 (Sursă: Die blaue Mappe)



Claude Lévi-Strauss (n. 1908),
(Sursă: Die blaue Mappe)



Albert Camus (1913-1960)
(Sursă: Süddeutscher Verlag)



Paul Ricoeur (n. 1913), împreună cu Roman Ingarden
(Sursă: Die blaue Mappe)



Louis Althusser (1908-1990)
(Sursă: Die blaue Mappe)



Jacques Lacan (1901-1981)
(Sursă: Politikens Forlag)



Michel Foucault (1926-1984), 1968
(Sursă: Ullstein – Camera Press Ltd.)

10 Kojève, *Intr.*, 12, H, 22; v. şi 474, Hyppolite, *LE*, 240.
11 Kojève, *Intr.*, 487 Notă.
12 Kojève, *Intr.*, 168 et sq.
13 Hegel, *PhG*, 141-150.
14 V. Gadamer: Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins. In: Fulda/Heinrich (Ed.): Materialien, 233 et sq.
15 Kojève, *Intr.*, 25, 54, 55.
16 Hegel, *PhG*, 142; v. şi 147.
17 Hegel, *PhG*, 149.
18 Hegel, *PhG*, 148.
19 Kojève, *Intr.*, 31.
20 Kojève, *Intr.*, 26; v. şi 16, 55,167.
21 Fulda/Heinrich (Hg.): „Vorwort" In: Materialien, 25.
22 Kojève, *Intr.*, 116.
23 Marx/Engels: Werke, Erg. Bd. 1. Berlin, 1968, 574.
24 Gadamer; „Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins". În: Fulda/Heinrich (Hg.): Materialien, 240.
25 Kojève *Intr.*, 474 Notă; 485-487 Notă.
26 Hegel, *PhG*, p.144; v. şi 142; Kojeve, *Intr.*, 51,172.
27 Hegel, *PhG*, 141-143.
28 Kojève, *Intr*; 576; v. şi 38 et sq., 57, 447 et sqq.

Arne Grøn

Jean-Paul Sartre: Libertate și situație

Existențialismul

Semnele unei renașteri a filosofiei franceze s-au arătat mai ales în prima operă importantă a lui Sartre, *L'être el le néant* (Ființa și neantul, traducere germană *Das Sein und das Nichts*, 1962), care a apărut în 1943. Câteva caracteristici ale acestor începuturi sunt: renașterea filosofiei hegeliene, interesul pentru fenomenologia germană (Husserl, Heidegger, Scheler) și pentru filosofia existențialistă în general (mai ales Jaspers și Kierkegaard), reflecția filosofică asupra *angajamentului.*

Sartre a reușit într-un mod unic să explice că filosofia este înainte de toate o *dezbatere publică*. Desigur, puternica sa influență asupra oamenilor se datorează atât romanelor și pieselor sale, cât și angajamentului său politic. Jean-Paul Sartre s-a născut în 1905 la Paris. Tatăl său, ofițer de marină, a murit la un an după nașterea sa. A fost crescut de bunicul său, Charles Schweizer, unchiul lui Albert Schweizer. Când mama lui Sartre s-a recăsătorit în 1917, a urmat-o la La Rochelle la tatăl său vitreg care era inginer de marină. În 1919 a fost din nou trimis la Paris. Despre familia și copilăria sa, Sartre vorbește în *Les Mots* (Cuvintele, 1964). Aici povestește cum „un om ajunge să scrie și să vorbească despre imaginar"[1] și cum s-a dezvoltat hotărârea de a scrie. Începând cu 1924, Sartre studiază la universitatea École Normale Supérieure din Paris. Aici a întâlnit-o în 1929 pe Simone de Beauvoir, cu care va trăi tot timpul vieții.

În 1931, Sartre devine profesor de filosofie de liceu la Le Havre. Raymond Aron a reușit însă să-l convingă să plece în Germania pentru a studia acolo fenomenologia. Simone de Beauvoir povestește despre aceasta în amintirile ei: Aron se întorsese la Paris după o ședere la Berlin, unde îi citise pe Husserl. Sartre, Aron și Beauvoir au petrecut o seară împreună

într-un restaurant. Aron a arătat spre paharul său și i-a spus lui Sartre: „Atunci când vei fi fenomenolog, vei putea vorbi despre acest cocktail și vei face astfel filosofie! Sartre a pălit de emoție. Acesta era lucrul pe care și-l dorea de ani de zile: să vorbești despre orice lucru la îndemână și să faci filosofie. Aron l-a convins că fenomenologia îndeplinește exact aceste cerințe: depășirea idealismului și realismului, afirmarea suveranității conștiinței și a prezenței lumii, așa cum ne este ea prezentă."[2] Sartre a cumpărat imediat cartea lui Emmanuel Levinas despre Husserl din anul 1930[3]. Din noiembrie 1933 și până în iulie 1934, îl găsim ca bursier la Berlin, unde, pe lângă Husserl, i-a citit și pe Scheler, Heidegger și Jaspers[4] (deși interesul lui pentru înțelegerea lui Heidegger a apărut mai târziu).

După o perioadă de profesorat în provincie, Sartre s-a întors în 1937 ca profesor de gimnaziu la Paris. În 1936 i-a apărut prima carte *L'imagination* (Imaginația, traducere germană *Über die Einbildungskraft*). Succesul său literar începe în 1938 cu romanul *La nausée* (Greața, traducere germană *Der Ekel*), care a devenit vestit datorită motivului descrierii trăirii lumii ca întâmplare și absurd.

În septembrie 1939, Sartre a fost mobilizat pentru război. În iunie 1940 a ajuns prizonier în Germania, de unde însă a fost eliberat în aprilie 1941. Simultan cu reluarea activității sale ca profesor de gimnaziu la Paris, a participat – printre alții alături de Camus și Merleau-Ponty - la mișcarea de rezistență, intensificându-și activitatea literară. În 1943, anul în care i-a apărut *Ființa și neantul*, a fost prezentată și prima piesă a lui Sartre, *Les mouches* (Muștele, traducere germană *Die Fliegen*). Libertatea își demonstrează realitatea tocmai în opoziția fața de suprimarea acesteia. Că libertatea se arată cel mai pregnant în provocare, Sartre o arată într-o descriere exagerată a perioadei de ocupație:

„Nicicând n-am fost mai liberi decât sub ocupația germană. Ne pierduserăm toate drepturile, în special dreptul de a vorbi. Ni se arunca zilnic batjocura în față, iar noi trebuia să tăcem. Am fost deportați în masă ca muncitori, ca evrei, ca prizonieri politici. Pretutindeni, pe pereți, în ziare, pe ecrane întâlneam fața îngrozitoare și lipsită de vlagă pe care suprimatorul nostru dorea s-o arate despre noi: datorită tuturor acestor lucruri eram liberi. Pentru că otrava nazistă ne infiltra întreaga noastră gândire, orice gând corect devenea o cucerire. Pentru că o poliție atotputernică încerca să ne facă să tăcem, orice cuvânt devenea prețios ca o declarație de principii. Pentru că eram urmăriți, fiecare din mișcările noastre căpăta greutatea unui angajament."[5]

Acest citat ne duce la problematica centrală din *Ființa și neantul*: libertatea și situația. Această operă este, după cum explică Sartre însuși, rodul cercetării sale începute în anii 30, care însă s-a pârguit abia în perioada ocupației.

În perioda eliberării, în vara lui 1944, existențialismul devenise un cuvânt-cheie. Toți vorbeau de „existențialiști". Sartre însuși nu folosise această denumire în *Ființa și neantul,* însă o preia în *L'existentialisme est un humanisme?* (Este existențialismul un umanism?, traducere germană *Ist Existentialismus ein Humanismus?*) din 1946, unde se apără împotriva atacurilor, în parte marxiste, în parte catolice, la adresa 'existențialismului'. Dar tocmai această apologie a contribuit la instituirea existențialismului ca un curent la modă. Te simțeai vizat de ținuta demonstrativă a lui Sartre, care releva, drept condiție fundamentală a omului, angoasa și răspunderea totală pentru propria existență.

Ființa și neantul: ființa omului

Ce se ascunde mai precis în spatele titlului *Ființa și neantul?* Sartre începe cu întrebarea ce înseamnă „a fi", deci o întrebare ontologică, care este indicată în subtitlu: *Essai d'ontologie phénoménologique* (Încercare de ontologie fenomenologică). Prima parte a titlului – *ființa* – urmărește astfel întrebarea pe care Sartre o preia prin lucrarea sa. Dar de ce adaugă *neantul?*

Sartre începe cu problema ființei, dar imediat face un pas înapoi: pentru a putea explica acest lucru, trebuie să ne luăm ca punct de plecare omul, ca subiect conștient, deci modalitatea de a fi a omului. Deoarece doar omul, drept conștiință în genere, poate pune întrebarea cu privire la ființă. Dar astfel, problema s-a deplasat de la întrebarea simplă privind ființa către întrebarea privind relația dintre conștiință (ființa omului) și ființă în genere. În fond, Sartre se îndepărtează în *Ființa și neantul* foarte curând și de această întrebare. Motivul stă în contradicția internă a operei însăși și reiese din caracteristica sartriană a ființei. Ființa este – spune el – ceea ce este, în sensul că este fără absență, fără lipsă, deci fără ne-ființă. Această formă a ființei este ființa lucrului sau a obiectului. Un lucru este doar ceea ce este pentru că este incapabil să se pună în relație cu altceva. De aceea spune Sartre că este 'în sine (*en soi*)'[6]. De exemplu: o piatră pe care o privesc se află doar în fața mea. Faptul că este o piatră în acest perete, care se află pe această stradă, că pe cealaltă parte a peretelui se află copaci, care aruncă

umbra asupra lui, toate acestea nu interesează defel piatra. Pe baza acestui concept de a-fi-în-sine (*l'étre-en-soi*), Sartre determină acum modalitatea de a fi a omului. Intenția lui din *Ființa și neantul* este de aceea în mod primar o caracteristică a modalității de a fi a omului în contradicție cu a fi în sine. Dar prin aceasta se subminează întrebarea privind relația dintre ființa umană și ființa în genere. Modalitatea de a fi a omului este ilustrată ca fiind ceva radical diferit de acel a fi în sine și izolat de acesta. Trecerea în prim plan a omului justifică afirmația lui Sartre conform căreia ontologia ar fi în realitate doar o antropologie (știință despre om).

Interesul lui Sartre în *Ființa și neantul* este deci în primul rând determinarea modalității de a fi a omului. Cum se caracterizează aceasta? Răspunsul este oferit pe fundalul determinării lui a fi în sine al lucrurilor. Sartre reliefează, ca trăsătură fundamentală a modalității de a fi a omului, trăirea prin „imaginar", deci prin ceva ce nu este. El trăiește într-un veșnic dor. El elaborează mereu diferite proiecte pentru viitorul său. El trăiește în așteptarea a ceva, într-o relație cu trecutul său etc. Aceste fenomene se caracterizează prin negativitatea lor. Ele nu sunt doar un dat sau ceva pozitiv, ci dimpotrivă, poartă amprenta unei absențe. Omul de care-mi este dor nu este (încă) aici. Călătoria de care mă bucur va fi undeva în viitor etc. Să ilustrăm acest lucru cu ajutorul unuia dintre exemplele vestite ale lui Sartre, 'Pierre cel absent':

Mi-am dat întâlnire cu Pierre la ora patru, dar întârzii cu un sfert de oră. Pierre este întotdeauna punctual. M-a așteptat? Privesc de jur -împrejur în cafenea, mă uit la consumatori și-mi spun: 'nu-i aici'. Dar cafeneaua, cu clienții ei, mesele, scaunele, oglinzile, luminile, cu atmosfera ei afumată, cu vocile din ea nu este în sine caracterizată de nici o absență. Dimpotrivă, este 'plină de ființă'. Dar în momentul în care intru în cafenea pentru a-l căuta pe Pierre, lucrurile se ordonează. Ele formează un fundal pe care Pierre ar trebui să se arate. În percepția mea a localului, pe un fundal ia naștere o formă, în funcție de direcția atenției mele. Eu nu mă opresc asupra lucrurilor separate ale localului, ci trec, să spunem așa, peste ele, pentru a vedea dacă Pierre este acolo. Ele dispar în spatele figurii pe care-o caut, și anume Pierre. Această ordine a cafenelei în totalitatea ei (*organisation synthétique*), care formează fundalul pentru apariția lui Pierre, este o primă aneantizare (*néantisation*). Lucrurile dispar încet în fundal, eu trec peste ele prin faptul că mă aflu în căutarea altuia. Eu privesc diferitele fețe, poate mă opresc o clipă ('L-am zărit cumva pe Pierre?'), merg însă repede mai departe, pentru că totuși n-a fost fața lui Pierre. Atunci când îl zăresc în sfârșit pe Pierre, tot localul se ordonează în jurul lui. Dar Pierre

de fapt nu este aici. Aceasta este cealaltă neantizare: Pierre se dovedește a fi absent pe fundalul primei neantizări, prin care cafeneaua dispare în spatele atenției mele. Absența lui Pierre presupune deci o relație a mea cu cafeneaua, și anume prima neantizare[7].

Acest exemplu arată (după Sartre) că neființa (absența), se arată întotdeauna în cadrul așteptării umane (*attente humaine*)[8]. În sine cafeneaua este fără absență. Acest lucru se arată de-abia în contextul căutării mele după Pierre. Sartre exprimă aceasta și mai pregnant prin următoarea teză: neantul pătrunde în existență prin ființa omului[9].

Pentru a ilustra această teză putem să recurgem la un alt exemplu. Prin faptul că mă decid să devin, de exemplu, pictor, pașii mei în realizarea acestui scop sunt determinați de ceva ce nu sunt încă. Prin alegerea mea spun 'nu' existenței pe care am dus-o până acum. Eu transform ceea ce sunt în trecut, în „neant". Eu pot deci să trec peste dat: eu sunt prin faptul că proiectez ceva posibil pentru mine.

Aceasta înseamnă că omul nu este legat de o evoluție dată. Acțiunile lui nu decurg din starea premergătoare, așa cum o stare într-un proces natural urmează uneia premergătoare. Dimpotrivă, prin negația lui, omul poate să depășească circumstanțele date. El poate refuza datul sau facticul pornind de la scopurile propuse. Prin modalitatea de a fi a omului se introduce, după cum se exprimă Sartre, un neant în mijlocul a ceea ce este. Dar acest lucru se poate întâmpla numai când omul în modalitatea sa de a fi este deja „neantul său propriu", transformând ceea ce e factic în trecut, deci în ceva care de-acum nu mai ființează. Aceasta înseamnă că omul se raportează în ființa lui la sine însuși. El este, spune Sartre, pentru sine (*pour soi*). Sau, cu alte cuvinte, el are modalitatea de a fi a *conștiinței*. Că ființa omului este conștiință înseamnă că este o ființă distanțată față de dat. În calitate de conștiință, omul se smulge de ființare. Pentru a putea fi conștiință, el trebuie să poată trece dincolo de ființare. Sartre explică, sub influența lui Heidegger, că ființa omului poate fi caracterizată drept transcendență. Transcendență înseamnă la Sartre depășirea datului (a facticului, a existentului) în direcția posibilului. Legătura originară dintre ființa (ființă pentru sine a omului) și ființa în sine este neantizarea ca aneantizare a ființei (*néantisation d'étre*)[10].

Cu acestea ar trebui de fapt să înțelegem mai bine ce dorește să spună prin titlul *Ființa și neantul*. Sartre a determinat modalitatea umană de a fi în contradicție cu a fi în sine. Ființa omului este ființa prin care pătrunde în lume un neant, o absență, o lipsă.

Ar putea suna straniu că lipsa ar putea exista doar în lumea oamenilor. Pentru că noi în fond spunem și despre altele, nu doar despre oameni, că le lipsește ceva. De exemplu, se poate spune că lunii îi lipsește 'atât', pentru a fi „plină". Dar acest enunț se bazează pe o imagine a lunii ca lună plină. Prin această proiectare, însă, depășesc datul (luna, pe care o văd) în direcția unei totalități (luna plină), dinspre care revin la dat, determinându-l drept ceva cu lipsă, adică drept semilună. Ca atare, datul este doar ceea ce este, fără a fi în relație cu altceva. Doar printr-o depășire a datului către o totalitate care încă nu este se poate arăta lipsa. Această depășire însă este posibilă doar pentru om. Lipsa se poate arăta doar într-o lume care este determinată de transcendența umană[11].

Prin aceasta am ajuns din nou la o determinare a modalității de a fi a omului. Lipsa apare prin omul situat în lume (*la réalité humaine*), pentru că însăși ființa omului este deficitară. Numai cel căruia în ființă îi lipsește ceva poate să depășească ființa și să recunoască deficitele. Faptul că omul, datorită ființei lui, este o lipsă, înseamnă că mai întâi nu există, putând apoi să-i lipsească una sau alta; el deja există ca lipsă[12]. Aceasta nu este instituită ca o determinare exterioară, așa cum arată exemplul cu luna. Ființa omului este dimpotrivă tot o lipsă în ceea ce privește ființa (*défaut d' étre, manque d'étre*). Sartre exprimă această idee printr-o formulă paradoxală: Omul nu este ceea ce este, și este ceea ce nu este[13].

În timp ce ființa este doar ceea ce este, ființa reprezintă pentru om o problemă, pentru că 'trebuie să fie' ceea ce este[14]. Eu depășesc facticul care sunt, în măsura în care îmi institui scopuri: să-mi caut o altă muncă, să locuiesc în altă parte, să mă desprind dintr-o relație cu un altul. Mă aflu deci la distanță de mine însumi, de ceea ce este prezentul care sunt eu însumi: un om cu această muncă precisă etc. Eu nu sunt doar ceea ce sunt, ci mă situez față de mine într-o modalitate oarecare. Invers, trăiesc prin diverse posibilități care depind de mine. Acest posibil face parte din existența mea, posibil care eu - încă - nu sunt. Datorită faptului că prin proiectarea posibilităților mele depășesc facticul care sunt eu, nu mă suprapun niciodată complet cu mine însumi. Omul nu este niciodată în totalitate ceea ce este, ci, dimpotrivă, este caracterizat printr-o lipsă permanentă de ființă și, deci, printr-un permanent dor nesatisfăcut (*désir*) de ființă.

Deoarece omul nu este doar ceea ce este, ființa lui este o ființă posibilă. Aceasta nu este deja decisă, ci se decide prin acțiunile sale. Omul se alege pe sine și o face radical. El se transformă în ceea ce este, el se creează pe sine.

Ne aflăm acum în fața diferitelor determinări ale ființei omului. El este conștiință, pentru-sine, negativitate, neantizare, transcendență, lipsă de ființă, ființă posibilă. Toate acestea vizează același lucru: determinarea ființei umane ca *libertate*. Libertatea nu este o proprietate pe lângă altele. Omul nu este pur și simplu, pentru a fi mai apoi – ca adaos la existența sa – liber. Între ființa omului și „ființa sa liberă" nu există nici o diferență[15]. În ființa sa ca atare există deja libertate. „A fi liber înseamnă a fi condamnat la libertate"[16]. Omul nu se poate decide împotriva libertății sale fără a o presupune totodată. A renunța la libertatea sa ar fi deja o expresie a libertății.

Transcendență și facticitate: situația

Ființa omului este libertate. Însă este ființa omului doar depășire a datului, deci transcendență? Constă raportul dintre factic și libertate doar în faptul că libertatea ca neantizare transcende datul? În acest caz, libertatea ar pluti în aer. Libertatea însă trebuie realizată, și ea se poate dovedi a fi ca atare doar dacă i se opune rezistență. Omul poate fi liber doar dacă participă la o lume care-i opune rezistență și dacă se angajează[17]. Diferența dintre libertatea doar imaginată și cea realizată se arată numai în raportul cu ființa care depășește libertatea.

Libertatea presupune deci ea însăși facticul sau datul. Mai mult, „noi suntem condamnați la libertate"[18]. Această propoziție celebră din *Ființa și neantul* înseamnă că nu noi am ales să fim liberi, ci că libertatea este dată ca atare. Sartre numește aceasta facticitatea libertății.

Cu aceasta am relevat două trăsături esențiale ale existenței umane: transcendență și facticitate[19]. Am văzut în continuare că ambele participă în comun la realizarea libertății. Aici se arată semnificația centrală a conceptului sartrian de *situație*. Un exemplu: eu visez să plec la Paris. În relație cu acest vis ar fi absurd și descurajator dacă aș rămâne agățat într-o văgăună de provincie. Se arată că locul în care eu trăiesc factic își trage importanța abia prin scopurile pe care mi le propun. Locul se dovedește a fi o piedică sau o posibilitate în funcție de scopurile pe care mi le propun. În exemplul nostru: am acces la locul în care trăiesc doar prin mijlocirea proiecției, scopurilor, dorințelor etc., care ca atare depășesc facticul. Prin această depășire sau transcendență mă distanțez față de factic. Numai astfel mi se relevă sem-

nificația acestuia. Facticitatea poate fi înțeleasă doar prin libertate[20]. Invers, libertatea se află în raport cu facticul și-l presupune[21].

După Sartre, libertatea și facticitatea sunt indisolubil legate în situație. Pentru că fără facticitate n-ar exista libertate, și fără libertate, facticitatea n-ar putea fi descoperită, ba chiar n-ar avea nici un sens[22]. Acesta este paradoxul libertății: „Există libertate doar în *situație,* și există situație numai prin libertate."[23]

Această viziune, în dialectica libertății și a situației, se află și în spatele concepției sartriene despre dramă. În articolul programatic *Pour un théâtre de situations* (Pentru un teatru al situației, 1947, traducere germană *Für ein Situationstheater*) scria:

> „Dacă este adevărat că omul este liber într-o situație dată și că se alege pe sine însuși în și prin această situație, atunci trebuie să prezinți în teatru situații simple și persoane libere care se aleg în aceste situații."[24]

Nesinceritatea

Jocul comun al facticității și transcendenței ne permite să fim nesinceri în sensul că nu suntem ceea ce suntem. Noi nu suntem pur și simplu ceea ce suntem, așa cum de exemplu această masă este o masă. Putem îndrepta asupra noastră înșine negația sau neantizarea. Asta o facem oricum întotdeauna când lăsăm o parte din noi, ca trecut, în urma noastră. Dar putem îndrepta neantizarea și în alt fel asupra noastră: astfel întărim în ironie ceva ce negăm în același timp[25]. Un alt exemplu important pentru Sartre este ceea ce el numește *mauvaise foi* (rea-credință, nesinceritate, autoamăgire). În această atitudine, auto-negarea este mai complexă.

Putem porni de la exemplul propriu a lui Sartre privind reaua credință:

> „Să-l privim pe acest chelner de cafenea. El are mișcări rapide și sigure, un pic prea sigure și prea rapide, vine puțin prea repede în întâmpinarea consumatorilor, el se înclină cu o solicitudine puțin prea mare, vocea lui și privirea exprimă un interes care este preocupat puțin prea mult de îngrijorarea privind comanda clientului. Se întoarce iarăși și încearcă prin felul său de a păși să imite rigiditatea inflexibilă a vreunui automat, în timp ce-și poartă tava cu un soi de îndrăzneală ca a dansatorilor pe sârmă..."[26]

El joacă, dar ce? El ar dori *să fie* un chelner sau el joacă *pentru* a fi un chelner? El nu poate fi în același mod nemijlocit un chelner, cum paharul

acesta dinaintea mea este un pahar. El își imaginează că este chelner și tocmai de aceea este departe de a fi. El nu este pur și simplu, ci el trebuie să se joace pe sine. El este ceea ce este în așa fel încât totuși nu este.

Problematicul în conceptul lui Sartre de *mauvaise foi* este printre altele faptul că aceasta nu cuprinde doar jocul de roluri, ci denumește o autentică autoamăgire. A fi neveridic înseamnă a te minți singur[27]. Sartre pare a afirma că decădem în această autoamăgire pentru că dintotdeauna, pe baza modalității noastre de a fi, suntem separați de noi înșine. Dar dacă neveridicitatea este dată deja prin felul nostru de a fi, sinceritatea devine o sarcină imposibilă[28]. A fi sincer înseamnă să fii ceea ce ești. Dar omul nu poate fi nicidecum doar ceea ce este.

Privirea: „celălalt"

Raportul dintre transcendență și facticitate devine și mai complicat prin întrebarea privitoare la celălalt (*autrui*). Din facticitate face parte existența celuilalt om. Acesta nu este însă un obiect printre altele, ci un 'obiect' privilegiat. Un exemplu: eu stau într-un parc, în fața mea se întinde o pajiște, de-a lungul pajiștei se înșiră scaune, în fundal cresc pomi; aceste lucruri se ordonează în jurul meu din perspectiva mea. Apoi cineva se plimbă de-a latul pajiștei. Îl văd, îl recepționez ca obiect, dar și ca om[29]. Acest om se află el însuși într-o relație cu lucrurile pe care eu le văd. El poate de exemplu să pășească pe pajiște, deși este interzis, să ia un scaun și să se așeze la liziera pajiștei. Aflu dintr-o dată că lucrurile se ordonează în jurul a altceva, că există un alt centru decât mine însumi. Sartre merge un pas hotărâtor mai departe.

Am făcut o mișcare nelalocul ei. Această mișcare este lipită de mine, nu mă distanțez față de ea. Dar apoi realizez că am fost observat. Deodată devin conștient de mișcarea mea, nelalocul ei, și mă rușinez de felul în care m-am arătat în fața celuilalt. Deodată, văd ceea ce mi s-a întâmplat prin celălalt care mă vede. Pe scurt, celălalt mă mijlocește pe mine mie însumi[30]. În fața privirii celuilalt devin un dat, un obiect. Prin celălalt am acces la ceea ce sunt, deci la facticitatea mea. Am nevoie de celălalt pentru a putea cuprinde ființa mea proprie în totalitatea ei. Aceasta înseamnă: „acel pentru sine trimite la un pentru altul (*pour autrui*)".[31]

Ființa-pentru-altul (*l'étre-pour-autrui*) marchează o schimbare radicală în analiza ființei. Este expresia unei noi forme a ființei – nouă în comparație cu ceea ce constituia până acum axa analizei sartriene: opunerea lui a-fi-în-

sine (ființa obiectului) şi a fi pentru sine (ființa subiectului). Prin faptul că sunt privit dinafară, are loc o depășire a transcendenței mele[32]. Aceasta este „o transcendență care mă transcende". Limita determinantă a libertății mele stă în simpla existență a celuilalt și anume în aceea că „transcendența mea există pentru o transcendență"[33]. Prin aceasta, celălalt nu mai este recunoscut doar ca obiect privilegiat, ci ca subiect. Prin existența mea ca obiect pentru celălalt îl pot recunoaşte pe celălalt ca subiect sau ca transcendență.

Semnificația celuilalt pentru mine acționează deci în interiorul raportului meu cu mine însumi. Raportul cu mine însumi este mijlocit în mod necesar prin celălalt, care mă priveşte[34]. Prin privirea sau apropierea celuilalt ca subiect descopăr

> „că sunt vulnerabil, că am un trup care poate fi rănit, că mă aflu într-un anumit loc și că în nici un caz nu pot evada, de acolo unde mă aflu, fără mijloace de apărare, pe scurt că *pot fi văzut*."[35]

Mă aflu pe mine însumi în facticitatea mea ca fiind expus, dezarmat. Privirea este deci în mod primar „un membru care arată dinspre mine către mine"[36]. Relația cu mine însumi se derulează într-un 'spațiu interior" deosebit sau într-o 'viață interioară' care le este inaccesibilă celorlalți oameni.

În acest context trebuie înțelese atunci și vestitele și infamantele cuvinte din piesa *Huis clos* (Cu ușile închise, traducere germană *Bei geschlossenen Türen*), din anul 1945: „Iadul sunt ceilalți". Sartre a explicat mai târziu că aceste cuvinte au fost întotdeauna greșit înțelese:

> „S-a crezut că am vrut să spun prin aceasta că raportul nostru față de ceilalți este totdeauna ciumat, că ei sunt întotdeauna asemănători unui iad. Dar eu doresc să spun complet altceva. Doresc să spun că atunci când relațiile față de ceilalți sunt deformate, distruse, celălalt poate fi doar iadul. De ce? Pentru că ceilalți sunt în fond cel mai important lucru în noi, pentru propria noastră recunoaştere de sine... Indiferent de ce spun despre mine însumi, judecata altora are întotdeauna un rol important."[37]

Această semnificație constitutivă a existenței celuilalt pentru raportul meu cu mine însumi este după Sartre răspunsul radical la problema intersubiectivității care se punea pentru Husserl. În răspunsul său însă Sartre nu se sprijină pe Husserl, ci pe conceptul de „a-fi-laolaltă-cu"[38] al lui Heidegger şi pe dialectica recunoaşterii a lui Hegel. „Ideea genială a lui Hegel constă deci în faptul de a mă lasa pe mine *în ființa mea* să fiu dependent de

celălalt. Eu sunt“, spune el, „o ființare pentru sine, care este pentru sine numai printr-un altul.”[39]

Sartre merge un pas mai departe în această direcție. Nu doar raportul cu mine însumi este mijlocit de ceilalți. Eu ajung la mine însumi într-o lume care este și lumea celorlalți. Această lume comună are deja sens. Prin mine, ca un pentru-mine, lucrurile capătă semnificație, dar totodată mă găsesc eu însumi „așezat într-o *lume înzestrată deja cu semnificație*”[40]. Există de aceea ‘semnificații obiective’ care trec dincolo de mine. Situația mea concretă se constituie astfel prin ustensile (*utensiles*; artefacte) care deja au sens (de exemplu gară, mersul trenurilor, ceas, operă de artă); prin semnificații pe care le descopăr ca fiind ‘deja ale mele’ (de exemplu naționalitatea mea, rasa mea) și, în sfârșit, prin celălalt ca centrul către care indică aceste semnificații. Raportul meu cu mine însumi se înscenează cu alte cuvinte într-o lume comună.

Sinteza imposibilă: alegerea

Sartre determină modalitatea de a fi a omului printr-o delimitare radicală de a fi în sine propriu obiectului. De aici reiese dihotomia dintre a fi în sine și a fi pentru sine. Sartre însuși vorbește de o separare a ființei în două regiuni, care sunt separate „radical”[41]. Deși problema fundamentală ar trebui să existe între ființa omului și a fi în sine, el pierde din vedere această problemă. Ea este reluată abia la sfârșit și anume acolo unde Sartre pune întrebarea dacă nu s-a pierdut într-un dualism „de nedepășit”[42]. El răspunde la această întrebare afirmând că raportul cu ființa este deja dat în ființa umană, deoarece modalitatea de a fi a omului este o atitudine a sinelui față de ființă, ca „pură neantizare a lui a fi în sine”. Prin aceasta însă doar se repetă separarea radicală a celor două forme ale ființei: a fi pentru sine este în calitate de conștiință o atitudine a sinelui față de ceva, în timp ce a fi în sine nu se poate raporta la neant. Cele două proprietăți – „în sine“ și „pentru sine“ – nu pot fi încă unificate. O sinteză a lui în sine și pentru sine, este, după cum spune Sartre, imposibilă.[43]

Astfel se pune problema modalității de interpretare a acelui „et” (și) din titlul *Ființa și neantul*. Sartre a încercat aici factic să dezvolte o corelație între cele două forme ale ființei, cea a subiectului și cea a obiectului. În primul rând, libertatea (transcendența) și datul (facticitatea) fac parte din același context. În al doilea rând, posibilitatea autoamăgirii (*mauvaise foi*)

arată că omul se poate ascunde de sine însuși. Concomitent însă, Sartre afirmă că omul în calitate de conștiință își este sieși transparent (*translucide*). Cum poate fi adusă aceasta la un numitor comun cu autoamăgirea?

În al treilea rând, a-fi-pentru-ceilalți înseamnă o nouă structură ontologică, care îngreunează opunerea lui în-sine și pentru-sine. Subiectul (pentru sine) poate ajunge la sine însuși doar prin celălalt om pentru care este obiect. El poate fi doar într-o lume comună pentru-sine și astfel să se raporteze față de sine. Această lume „este deja semnificată", deci semnificația ei trece dincolo de a-fi-pentru-sine al subiectului. De aceea, în *Ființa și neantul* găsim începuturile unei dialectici dintre a-fi în sine si a-fi-pentru-sine.

Pe de o parte, Sartre creează în *Ființa și neantul* o dihotomie între în-sine și pentru-sine. Pe de altă parte, ajunge în mai multe puncte la un concept al mijlocirii dintre a fi pentru sine al subiectului și a fi în sine al obiectului. Această contradicție interioară operei oferă atunci și punctul de plecare pentru Merleau-Ponty și pentru cea de-a doua operă principală a lui Sartre, *Critique de la raison dialectique* (Critica rațiunii dialectice).

În *Ființa și neantul,* Sartre constată că omul nu poate fi descris prin categoriile cu care descriem un obiect. Omul nu este niciodată doar un dat; el nu este niciodată doar ceea ce este, ci se transformă în ceea ce este. Pentru că ființa omului este libertate, omul este el însuși într-o manieră total diferită față de felul în care, de exemplu, un pahar este el însuși. Pentru a fixa diferența în modalitatea de a fi, Sartre face o distincție între a fi în sine și a fi pentru sine. Această separare radicală dintre libertatea umană și facticitatea obiectelor are însă drept urmare ideea că libertatea, și prin aceasta responsabilitatea omului, sunt concepute doar abstract.

Existențialismul lui Sartre poartă amprenta teoriei despre libera alegere de sine a omului și răspunderea totală a acestuia pentru viața lui. Cartea sa despre Baudelaire din 1947 se încheie prin cuvintele: „Alegerea liberă de sine însuși a omului se suprapune absolut cu ceea ce se numește soartă."[44] Cu ocazia publicării unei ediții a pieselor sale, Sartre scrie în același an:

> „Indiferent despre ce circumstanțe, ce timp și ce loc este vorba, omul este liber să se aleagă ca trădător sau ca erou, ca laș sau ca învingător."[45]

Libertatea și răspunderea sunt aici concepute abstract prin faptul că situația este gândită aici drept ceva de care putem face abstracție: „Indiferent despre ce circumstanțe este vorba..." Aici ne vedem din nou confruntați cu ambiguitatea lui Sartre: situația concretă este declarată a fi ceva indiferent pentru

existența libertății; totodată însă, în *Ființa și neantul* se spune că libertatea este posibilă doar în cadrul situației. De aceea, Sartre și-a putut numi piesele atât 'Teatru al situației', cât și 'Teatru al libertății'.

Într-un interviu din anul 1969, Sartre face trimitere la cuvintele tocmai citate („Indiferent despre ce circumstanțe este vorba..."), pe care le citise cu puțin timp înainte. El spune:"Când le-am citit, mi-am spus: «Asta este incredibil: am gândit-o într-adevăr!»"[46] Într-o încercare de a înțelege mai bine *Ființa și neantul,* Sartre se întoarce la raționalismul cartezian în care fusese educat[47]. Prin asociere cu acesta, poziția din *Ființa și neantul* poate fi descrisă ca raționalism abstract. Acest raționalism abstract va fi criticat de Merleau-Ponty și mai târziu de Sartre însuși. Raționalismul se arată mai ales în teza lui Sartre despre transparența conștiinței, în respingerea vehementă a conceptului freudian de inconștient și în conceptul abstract al alegerii libere a omului.

Existențialism, fenomenologie și dialectică

Așa cum a fost sugerat mai sus, în *Ființa și neantul,* existențialismul, fenomenologia și dialectica sunt întrețesute într-o manieră complexă. Sartre însuși definește teza fundamentală a existențialismului astfel încât existența omului premerge esenței sau ființei sale[48]. Această teză înseamnă că în cazul omului nu putem indica o *ființă dată, prestabilită; n-o putem face pentru că* omul se creează pe sine prin alegerea liberă de sine însuși. Concepția lui Sartre a alegerii poate fi caracterizată deci ca fiind „radical subiectivistă"[49] sau individualistă, deoarece nu există posibilități generale asupra cărora ar trebui să se fixeze în alegerea sa. Existențialismul lui Sartre este un subiectivism radical în sensul că el relevă subiectul particular izolat.

Dar există și o serie de trăsături comune între existențialismul lui Sartre și dialectica existențialistă a lui Kierkegaard, decisivă pentru filosofia existențialistă. Atât la Kiekegaard[50], cât și la Sartre se poate vorbi de un 'negativism', pentru că ambii determină existența umană dinspre fenomene negative: frica, disperarea (*Sygdommen til død en* a lui Kierkegaard; adică 'boala de moarte'), lipsa. Asemănarea merge și mai departe. La fel ca și Sartre, Kierkegaard determină subiectivitatea fundamental ca negativitate, deoarece subiectul există 'în devenire'. Pentru că subiectul este libertate, el există într-o permanentă stare de indeterminare[51].

Acesta e fundalul pornind de la care Sartre se sprijină pe Kierkegaard în critica pe care i-o aduce lui Hegel[52]. Pentru că subiectul uman în ființa sa este negativ sau finit, istoria nu poate fi percepută ca totalitate. Mai ales conceptul de subiectivitate a fost dezvoltat de Hegel în manieră ironică ca negativitate. În acest fel, un concept hegelian este îndreptat împotriva lui Hegel însuși[53].

Filosofia lui Sartre este influențată de concepțiile heideggeriene. Proiectul ontologic fundamental din *Ființa și neantul* presupune *Ființă și timp* și *Was ist Metaphysik*? (Ce este metafizica?) a lui Heidegger. Dar diferențierile decisive dintre Sartre și Heidegger se arată tocmai în acest cadru. Sartre determină transcendența ca o depășire activă a datului către posibil și nu o pune, ca Heidegger, în relație cu diferența ontologică dintre ființare și ființă. Interesul său este îndreptat în primul rând către determinarea ființei omenești ca angajament. Astfel, ontologia devine la Sartre acea antropologie și filosofie subiectivă împotriva căreia se îndreaptă Heidegger.

La început, interesul lui Sartre privind fenomenologia germană îl viza mai ales pe Husserl; dar o dată cu *Ființa și neantul,* analiza lui Heidegger a Dasein-ului uman ajunge tot mai pregnant în centrul atenției. Totuși conceptul de fenomenologie al lui Sartre concordă într-un anume punct cu idealismul lui Husserl, și aceasta tocmai printr-o polemică îndreptată împotriva lui Heidegger. Și Sartre, ca și Descartes sau Husserl, pornește de la *Cogito* sau de la subiectul conștient[54]. Sartre ar dori să evite greșelile lui Descartes de a face din conștiință un lucru sau o substanță; totuși, asemeni lui Descartes, el ajunge la un dualism: ființa conștiinței și ființa obiectului.

Pe de altă parte, există începuturi pentru o dialectică a lui a fi pentru sine și a fi în sine. Acestea pot fi găsite mai ales în analiza lui a-fi-pentru-celălalt și în cea asupra lumii umanului. Cu aceste începuturi care îl continuă pe Hegel, *Ființa și neantul* trimite dincolo de sine.

Scrierile lui Sartre

La transcendence de l'ego. In: Recherches philosophiques 6. Paris 1936/37, selbstständig publiziert Paris 1965 (germ. Die Transzendenz des Ego. Reinbek 1964, citat după ed. Reinbek 1982).

L'imagination. Paris 1936 (germ. Über die Einbildungskraft. În: Die Transzendenz des Ego. Reinbek 1964. Neuübersetzung: Die Imagination. In: Die Transzendenz des Ego. Reinbek 1982).

Esquisse d'une théorie des émotions. Paris 1939 (germ. Entwurf einer Theorie der Emotionen. In: Die Transzendenz des Ego. Reinbek 1964. Trad. recentă:

Skizze einer Theorie der Emotionen. In : Die Transzendenz des Ego. Reinbek 1982).

L'imaginaire. Paris 1940 (germ. Das Imaginäre. Reinbek 1971).

L'être et le néant. Paris 1943 (germ. Das Sein und das Nichts. Reinbek 1952, citat după ed. 1966) (= *SN*).

L'existentialisme est un humanisme? Paris 1946 (germ. Ist der Existentialismus ein Humanismus ? In : J. -P. Sartre : Drei Essays. Frankfurt / Berlin / Wien 1979) (= *EH*).

Situations I-X. Paris 1947-1976 (= *Sit.*).

Questions de méthode. In: Les temps modernes. Paris 1957; mai târziu, partea I din: Critique de la raison dialectique (germ. Marxismus und Existentialismus. Reinbek 1964) (= *ME*).

Critique de la raison dialectique. Paris 1960 (= *CRD*). reeditat în 2 vol. Paris 1985 (germ. Kritik der dialektischen Vernunft. Reinbek 1967) (= KdV).

Les mots. Paris 1964 (germ. Die Wörter. Reinbek 1963).

L'idiot de la famille I-III. Paris 1971 / 72 (germ. Der Idiot der Familie. 4 Bde. Reinbek 1977)

Un théâtre de situations. Paris 1973 (= *TdS*).

Gesammelte Werke in Einzelausgaben. In Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette El Kaim-Sartre ed. de Traugott König. Reinbek.

Bibliografii

Contat, M. / Rybalka, M.: Les écrits de Sartre. Chronologie. Bibliographie commentée. Paris 1970.

Lapointe, F.: J.-P. Sartre and his Critics. An International Bibliography (1938-1980). Bowling Green (Ohio) 1981.

Gabel, C.: Sartre. A Comprehensive Biography of International Theses and Dissertations, 1950-1985. Hamburg 1990.

Literatură de specialitate

Biemel, W.: Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1964.

Cohen-Solal, A.: Sartre, 1905-1980. Reinbek 1988.

Dangelmayr, S.: Der Riß im Sein oder die Unmöglichkeit des Menschen. Interpretationen zu Kafka und Sartre. Frankfurt / Bern / New York/ Paris a 1988.

Danto, A. C.: Jean-Paul Sartre. Göttingen 1986.

Harth, H. / Roloff, V. (Ed.) : Literarische Diskurse des Existenzialismus. Tübingen 1986.

Hartmann, K.: Die Philosophie J.-P. Sartres. Două cercetări la «L'ètre et le néant» și la «Critique de la raison dialectique». Ediție revăzută și adăugită cu un registru și o prefață – Trăsături fundamentale – în raport cu logica lui Hegel ale filosofiei sociale a lui Sartre». Berlin 1983.

Haug, W. F.: Jean-Paul Sartre und die Konstruktion des Absurden. Hamburg 1991.
Haymann, R.: Jean-Paul Sartre. Leben und Werk. München 1988.
Hengelbrock, J.: Jean-Paul Sartre. Freiheit als Notwendigkeit. Eine Einführung in das philosophische Werk. Freiburg/München 1991.
König, T. (Ed.): Sartre. Ein Kongreß. Reinbek 1988.
Madsen, A.: Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir. Die Geschichte einer ungewöhnlichen Liebe. Reinbek 1987.
Rossum, W. van: Sich verschreiben. Jean-Paul Sartre, 1939-1953 Frankfurt/ M. 1990.
Schilpp, P, A.: The Philosophy of Jean-Paul Sartre. La Salle (Illinois) 1981.
Seel, G.: Sartres Dialektik. Zur Methode und Begründung seiner Philosophie
Unter besonderer Berücksichtigung der Subjekts-Zeit- und Wertteorie. Bonn 1971
Spiegelberg, H: The Phenomenological Movement. Den Haag 1982. In: Phaenomenologica 5/6,p.470-584.
Suhr, M.: Sartre zur Einführung. Hamburg 1987, 1989.
Thiel, M. Jean-Paul Sartre-Schriftsteller oder Philosoph? Oder Schriftsteller für alle sucht Publikum. Heidelberg 1987.
Waldenfels,B.: Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt/M. 1983, p.63-141.
Zimmermann, R. (Ed.): Jean Paul Sartre, Cuxhaven 1989.

Note

1 Sartre, Sit. IX (1972), 133 et sq.
2 S. de Beauvoir: In den besten Jahren. Reinbek 1985, 118 (1960).
3 E. Lévinas: Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Paris 1930.
4 Cf. Spielberg: The Phenomenological Movement, 485.
5 Sartre, *Sit.* II, 1949, 11.
6 Sartre, *SN*, 33.
7 Sartre, *SN*, 46.
8 Sartre, *SN*, 43.
9 Sartre, *SN*, 62 et sqq.
10 Sartre, *SN*, 139.
11 Sartre, *SN*, 139 et sq.
12 Sartre, *SN*, 143, 157.
13 Sartre, *SN*, cf. 105, 121, 183.
14 Sartre, *SN*, cf. 32 et. sq., 185.
15 Sartre, *SN*, 66.
16 Sartre, *SN*, 189.
17 Sartre, *SN*, 612.
18 Sartre, *SN*, 614.
19 Sartre, *SN*, 102.
20 Sartre, *SN*, 625 et sq.

21 Sartre, *SN*, 616.
22 Sartre, *SN*, 627.
23 Sartre, *SN*, 619.
24 Sartre, *TdS*, 20.
25 Sartre, *SN*, 91.
26 Sartre, *SN*, 106.
27 Sartre, *SN*, 93.
28 Gl. Sartre, *SN*, 110 et sqq.
29 Sartre, *SN*, 339.
30 Sartre, *SN*, 299 et sq.
31 Sartre, *SN*, 301.
32 Sartre, *SN*, 349 et sq.
33 Sartre, *SN*, 662.
34 Sartre, *SN*, 343 et. sq.
35 Sartre, *SN*, 345
36 Sartre, *SN*, 345.
37 Sartre, *TdS*, 238.
38 Sartre, *SN*, 93.
39 Sartre, *SN*, 319.
40 Sartre, *SN*, 645; v. şi 644.
41 Sartre, *SN*, 35
42 Sartre, *SN*, 773 et sqq.
43 Sartre *SN*, 144 et sq.
44 Sartre: Baudelaire. Paris 1947, 223.
45 Sartre, *TdS*, 244.
46 Sartre, *Sit*. IX, 1972, 100.
47 Sartre, *Sit*. IX, 1972, 105.
48 Cf. Sartre, EH und SN, 65 et sq.
49 W. Greve/M. Theunissen: Einleitung. In: Materialien zur Philosophie Soren Kierkegaards. Hg. von dens. Frankfurt/M. 1979, 75
50 Greve/Theunissen, Einleitung, 46.
51 S. Kierkegaard: Abschliebende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Düsseldorf/Köln 1957, 118 et sqq.
52 Cf. Sartre, *SN*, 322.
53 Cf. M. Heidegger: Über den Umanismus. Frankfurt/M. 1949.
54 Sartre, *SN*, 125 et sqq., 138 et sq.

Arne Grøn

Maurice Merleau-Ponty: Percepția și lumea

O nouă interpretare a fenomenologiei

Împreună cu Sartre și cu alții, Merleau-Ponty a înființat în 1945 revista *Les temps modernes,* a care devenit un for important al dezbaterii din jurul existențialismului. Aici numele său a fost frecvent legat de cel a lui Sartre. Pe scurt, era privit ca fiind mai mult o versiune filosofico-teoretică a lui Sartre. Dar Merleau-Ponty își dobândise de mult propriul profil filosofic. Opera sa principală, *Phénoménologie de la perception* (Fenomenologia percepției), din anul 1945, are ca țintă, printre altele, și *L'étre et le néant* (Ființa și neantul) al lui Sartre. Critica conceptului de libertate va determina și disputa cu Sartre în cartea apărută cu zece ani mai târziu, *Les aventures de la dialectique* (Aventurile dialecticii).

Merleau-Ponty s-a născut în 1908 la Rochefort-sur-Mer. A studiat filosofia la École Normale Supérieure din Paris, unde s-a împrietenit cu Sartre. În anii 30 a predat filosofia în diferite gimnazii și la École Normale Superiéure. Sartre, care se întorsese în 1934 din sejurul său de studii din Germania, l-a familiarizat cu scrierile lui Husserl.[1] În 1939 deja vizitase pe atunci nou înființata arhivă Husserl din Louvain (Belgia), unde a citit diverse manuscrise nepublicate, mai ales din anii '30.[2] În perioada celui de-al doilea război mondial a colaborat cu mișcarea franceză de rezistență. La acea vreme lucra la *Fenomenologia percepției.* In 1942 a apărut *La structure du comportement* (Structura comportamentului) – două lucrări care i-au adus în final titlul de doctor.

Titlul primei lucrări permite deja recunoașterea apartenenței sale la mișcarea fenomenologică. În orice caz, remarcabilă este modalitatea în care Merleau-Ponty însuși se include în tradiția fenomenologică. În punctele importante ale concepției lui, intențiile se situează atât de aproape de *Ființă*

și timp a lui Heidegger, încât a putut să-și însușească critica acestuia la adresa lui Husserl. Acest lucru este valabil atât în cazul conceptului modalității umane de a fi („a-fi-în-lume”), cât și în cazul accentuării existenței factice și istorice a omului. Totuși, Merleau-Ponty s-a inspirat mai ales din fenomenologia lui Husserl. În vestita prefață la *Fenomenologia percepției* el afirmă că analiza heideggeriană a lui „a-fi-în-lume”, precum și *Ființa și timpul* ar fi doar o desfășurare a conceptului husserlian al lumii naturale. Aceasta afirmație este, însă, stranie, deoarece Merleau-Ponty îl interpretează pe Husserl din perioada sa târzie, deci din perioada de după apariția lucrării *Ființă și timp*. Fenomenologia lui Merleau-Ponty și cea a lui Husserl se înrudesc, în primul rând, prin conceptul husserlian de lume a vieții, pe care acesta din urmă l-a dezvoltat în anii '30.

Intenția lui Merleau-Ponty în *Fenomenologia percepției* nu este, însă, o interpretare sau un comentariu la Husserl. El determină o deplasare fundamentală de accent în cadrul fenomenologiei, care poartă cu sine o critică a „idealismului” husserlian. Că nu are intenția de a-l interpreta pe Husserl reiese și din amintita prefață la *Fenomenologia percepției*. Aici afirmă, printre altele:

„Numai în noi înșine avem posibilitatea de a găsi unitatea întemeietoare și adevăratul sens al fenomenologiei.”[3]

Fenomenologia ca o critică a „cartezianismului”

Putem porni de la următoarea remarcă din prefața la *Fenomenologia percepției*: „Adevărul nu sălășluiește doar în omul interior, mai mult, nici nu există un om interior: omul este către lume *(est au monde)*, el singur se cunoaște în lume.”[4]

Merleau-Ponty se raportează aici la conceptul lui Augustin (354-430) al omului interior, care a devenit un concept cheie în gândirea creștină occidentală. El îl utilizează polemic, ca punct de plecare pentru critica tradiției filosofice de la Descartes încoace. Acesta consideră subiectul ca un fundament sigur, dar un subiect care se află distanțat față de lume. Prin aceasta, însă, reduce lumea la ceva pur exterior. Lumea este ceea ce se opune subiectului și ceea ce acesta deține în afara sa. Subiectul uman este înțeles ca ceva ce poate avea acces nemijlocit la sine însuși. Pentru a se cunoaște pe sine însuși subiectul trebuie doar să *„privească înăuntrul său”*, trebuie doar

să se întoarcă către sine, prin retragere din lumea în care este inclus nemijlocit. Tocmai faptul că poți avea acces direct la tine însuți face ca subiectul să fie un punct de plecare sigur.

Remarcile critice ale lui Merleau-Ponty despre omul interior nu se îndreaptă însă doar împotriva lui Augustin și Descartes. Ele îl ating în egală măsură și pe Husserl, ale cărui intenții fundamentale Merleau-Ponty susține că le-ar urma în rest. Husserl își încheia prelegerile de la Paris din 1929, precum și *Meditațiile carteziene* din anul 1931, tocmai prin cuvintele lui Augustin asupra cărora atrage atenția Merleau-Ponty: „*In te redi, in interiore homine habitat veritas*". (Retrage-te în tine însuți, adevărul sălășluiește în omul interior). Că accentul husserlian al subiectivității nu mai are de a face cu interioritatea în sens metafizic sau psihologic nu modifică nimic din critica lui Merleau-Ponty. Decisiv este faptul că Husserl reduce lumea la subiectivitate ca poziție absolută față de lume: subiectivitatea pură este cea pentru care lumea are valabilitate. Husserl dorește să ducă cartezianismul mai departe, urmărind proiectul lui Descartes al unei argumentări absolute mai consecvent decât i-a fost posibil acestuia. Am putea desemna fenomenologia, spune el, aproape drept un „nou cartezianism".[5]

Ideea de bază a lui Merleau-Ponty rezidă tocmai într-o critică fenomenologică a cartezianismului, care concepe subiectul ca ceea ce conferă certitudine și semnificație. Punctul de plecare al reflecției filosofice trebuie de aceea să fie actul în care subiectul se cuprinde pe sine însuși în măsura în care se îndreaptă către sine însuși. În disputa sa cu acest „vechi" subiect cartezian, Merleau-Ponty afirmă că subiectul uman este deja în lume dinainte de a se concepe în recunoașterea conștientă de sine. „Adevăratul" subiect nu este această prezență nemijlocită pentru sine însuși. Dimpotrivă, „adevăratul" subiect ajunge la sine însuși doar prin lume.[6] Aceasta înseamnă că subiectivitatea este strâns legată de lume (ea este *inherence au monde*[7]). Adevăratul subiect este un a-fi-în-lume (*étre-au-monde*).

Merleau-Ponty încercă să readucă subiectul în contextul din care filosofia carteziană a reflecției l-a smuls. Această mișcare înapoi către relația indisolubilă dintre subiect și lume este exact ceea ce Merleau-Ponty ar dori să se înțeleagă prin expresia cheie a fenomenologiei: „*Către lucrurile însele!*". Această nouă interpretare a „lucrului însuși" vizează din nou idealismul lui Husserl. După Merleau-Ponty, o astfel de revenire la lucrurile însele se diferențiază fundamental de „revenirea idealistă la conștiință"[8]. Husserl practică tocmai o astfel de reducere a lumii la conștiință; lumea ca atare se „constituie" printr-o subiectivitate care este purificată de orice fel de raport

de apartenență la lume. Merleau-Ponty se opune acestui idealism, afirmând că realul trebuie să fie descris, nu constituit.

Întrebarea este către ce se întoarce fenomenolgia. Așa cum indică numele, ea revine la „fenomene", adică la „ceea ce se arată". Dar aceasta înseamnă, după Merleau-Ponty, că ea revine la ceea ce se arată prin experiență înainte de a încerca s-o determinăm științific. Fenomenologia este descrierea fenomenelor, aceasta înseamnă descriere a lumii, care este prezentă înainte de orice analiză pe care o pot face despre ea[9]. Subiectul conștient al idealismului este deja dintotdeauna în lume: ceea ce fenomenologia descoperă prin descrierea ei este un subiect „atribuit" lumii.[10] Înainte de a începe să facem din subiectul conștient un centru, el formează cu lumea o relație indisolubilă.

Merleau-Ponty îl urmează pe Heidegger atunci când determină modalitatea umană de a fi ca transcendență sau depășire: ea este fundamental deschisă către o lume. Întrebarea este, însă, în ce fel noi, ca oameni, avem acces la această lume la care fenomenologia încearcă să revină. Nu este suficient să spui că ne aflăm dintotdeauna în această lume înainte de a reflecta despre ea. Deoarece cum ni se arată ea oare drept ceea ce este? Merleau Ponty crede că lumea ni se deschide în experiența perceptivă (*l'experience perceptive)*. Percepția este deschiderea „privilegiată" înspre lume, deoarece toate celelalte modalități de acces la lume (înainte de toate, analiza științifică) se sprijină pe percepție. În cadrul percepției, lumea își arată semnificația ei fundamentală de „lume a vieții", de lume în care trăim. Prin fenomenologia percepției, Merleau-Ponty încearcă, cu alte cuvinte, să ajungă la o determinare concretă a ideii că omul este dintotdeauna în lume.

Pentru Merleau-Ponty, percepția nu este doar o receptare pasivă de impresii sau o intuiție teoretică. Dimpotrivă, ea aparține aceluiași întreg ca și capacitatea noastră de a ne mișca și de a ne orienta într-o lume de sunete, forme, culori și mirosuri, sau de a putea da formă lucrurilor prin știința de care dispunem.

Prin critica cartezianismului, Merleau-Ponty își delimitează proiectul fenomenologic de *Ființă și neant* a lui Sartre. Deoarece Sartre rămâne prins in dualismul cartezian dintre un subiect conștient, liber (pour-soi) și obiecte (en-soi)[11] , el nu e în stare să explice interdependența și medierea dintre subiect și lume. Iar astfel, el nu poate să înțeleagă nici istoria în care au loc astfel de medieri. In opoziție cu Sartre, Merleau-Ponty determină existența ca fiind "cel de-al treilea", aflat între conștiință și corp; ea este unitatea care precede această situare în opoziție a celor doi poli. Lumea vieții, pe care o experimentăm nemijlocit, este pre-obiectivă și pre-subiectivă; numai prin

intermediul abstracției din această lume putem vorbi de un pur corporal sau de o pură conștiință.

Prin această interdependență, afirmă Merleau-Ponty, lumea capătă pentru noi un sens chiar înainte de a-i fi dat în genere în mod conștient vreunul. Prin aceasta, el respinge afirmația lui Sartre că situația omului este fundamental absurdă. Tocmai aceasta afirmație este cea care este corelată în spațiul public cu existențialismul ca fenomen la modă. Dimpotrivă, pentru «existențialistul» Merleau-Ponty, tensiunea dintre adevăr și absurditate, dintre sens și non-sens (*non-sens*) este cea relevantă din punct de vedere filosofic. Aceasta înseamnă că omul are posibilitatea de a avea o existență cu sens. Absurdul presupune posibilitatea convertirii în ceva cu sens[12].

Încercarea lui Merleau-Ponty de a da o nouă determinare fenomenologiei se manifestă mai departe prin modificarea conceptului de intenționalitate, așadar în condiția în care conștiința este întotdeauna îndreptată către ceva. Reluând polemica cu Sartre, el consideră[13] că originalitatea lui Husserl nu stă în conceptul de intenționalitate, în măsura în care prin aceasta se înțelege caracterul orientat al reprezentării către ceva exterior sau către altceva situat în afara reprezentării însăși. Un astfel de concept al intenționalității încă s-ar mișca în limitele concepției carteziene. Conform lui Merleau-Ponty, ceea ce este original la Husserl este mai degrabă descoperirea unei intenționalități mai adânci dincolo de cea deja amintită. Această «intenționalitate originară» ar aparține lumii vieții; dar și aici, ca să spunem așa, Merleau-Ponty îl determină pe Husserl să treacă dincolo de Husserl. Intenționalitatea conștientă sau exprimabilă nu este cea originară; încă înaintea actului de gândire intenționăm noi ceva. De exemplu, în măsura în care întind mâna după ceva, țelul meu este acel obiect determinat, de care mă «ocup», și nu ceva reprezentat sau gândit. Scopul meu este, de exemplu, să iau în mână pensula, pe care o folosesc pentru a vopsi ramele unui geam. Conștiința acestui obiect nu trebuie să fie exprimată. Acțiunea mea este «intențională», fără să-mi trebuiască să-mi fie clar că acel obiect este o pensulă, care trebuia curățată înainte de a vopsi ramele. Intenționalitatea mai adâncă înseamnă că conștiința nu este în mod originar „eu mă gândesc la...", ci „eu pot..."[14]. Analiza sau reflexia conștientă se sprijină pe o totalitate de intenții prealabile, tacite. Reflexia este tocmai reflexia îndreptată către ceva care precede reflexia.

Merleau-Ponty vrea să determine prin aceasta un raport de «fundare». Descrierea din *Fenomenologia percepției* vizează o filosofie transcendentală; dar în același timp transcendentalul este reinterpretat, anume chiar

în raport cu Husserl. «Adevăratul transcendental» nu sunt actele constitutive, prin care se deschide o lume transparentă pentru un observator care se află în opoziție cu aceasta. Dimpotrivă, ceea ce este primar este tocmai această lume, în care suntem deja și în care trăim. A te întoarce la lucrurile sau fenomenele autentice înseamnă a te întoarce la acea lume care precede orice cunoaștere științifică sau tehnologică. În raport cu această lume, orice determinare științifică sau tehnologică este abstractă; această determinare înseamnă ceva în raport cu această lume, fiind dependentă de ea așa cum geografia este dependentă în raportul ei cu peisajul, în care noi am învăța mai întâi ce înseamnă o pădure, un râu etc.[15] Orașul este ceea ce este primar, altceva și în același timp mai mult decât modelul acestuia pe care îl fac, de exemplu, arhitecții și cercetătorii mediului înconjurător: el este un loc în care trăim, discutăm, de exemplu, planul orașului și putem afla care sunt problemele de mediu prin experiență nemijlocită. În același sens, modelele științifice și tehnologice sunt, de asemenea, abstracte și secundare în raport cu lumea în care trăim: în primul rând, ele presupun lumea ca temă a lor, temă despre care ele tratează. În al doilea rând, aceasta înseamnă că ele sunt inteligibile numai prin experiența acestei lumi. Iar în al treilea rând, științele apar tocmai în această lume. Perspectiva științifică și tehnologică devine modestă atunci când își uită originea și orientarea ei către lumea vieții.

Modul în care Merleau-Ponty pune problema percepției indică faptul că în *Fenomenologia percepției* interesul lui se concentrează asupra percepției în măsura în care aceasta ne deschide posibilitatea accesului fundamental către lumea în care ne aflăm deja dintotdeauna. Demersul său nu abordează percepția ca pe o temă oarecare printre multe altele, ci vizează conceptualizarea acelei lumi în care își găsește temeiul orice posibilă activitate a omului – așadar și știința.

Corporalitate, sens și lume

Cartezianismul sustrage conceptului de corp, ca și celui de suflet, orice ambiguitate. Potrivit acestei concepții, corpul este o sumă de părți fără un interior, iar sufletul ceva pe deplin prezent sieși, fără întindere, si deci fără un exterior. Conștiința este caracterizată prin transparența sa față de sine însăși, căci ea nu este nimic altceva decât ceea ce se gândește că este. De aici rezultă că există două și numai două moduri de a fi: sau ca un lucru, ca ființa

în sine însăși, sau ca o conștiință, ca ființă pentru sine însăși. De aceea, ființarea poate fi împărțită în obiect și subiect.[16]

Încercarea lui Merleau-Ponty de a trece dincolo de această dihotomie clasică începe în primul rând prin redescoperirea propriului corp (*le corps propre*). Experiența propriei noastre corporalități revelează o modalitate echivocă de a exista.

Pentru a putea determina poziția mea în raport cu un obiect, cum ar fi o masă sau o lampă, trebuie ca acest obiect să fie prezent pentru corpul meu. Aceasta înseamnă că propriul meu corp nu aparține categoriei ființării care este „în sine"[17]. Dimpotrivă, corpul meu are o lume; el nu se află în spațiu ca alte obiecte (mese, lămpi etc.), ci „locuiește" (*habite*) spațiul și timpul. În acest sens, spațiul și timpul nu prezintă corpului meu o sumă de puncte simultane sau succesive. Inainte de a ne reprezenta spațiul și de a-l face, de exemplu, obiect al geometriei, trebuie să fim deja „introduși" în acesta prin propria noastră corporalitate. Un exemplu favorit al lui Merleau Ponty care ilustrează această poziție sună astfel: bastonul unei persoane oarbe nu este un obiect oarecare, ci a devenit o parte a capacității sale de orientare[18]. El nu mai este un obiect pe care persoana oarbă îl percepe, ci un instrument cu care el percepe. Cu alte cuvinte, el indică o extindere a corporalității. A „locui" spațiul și timpul înseamnă a putea «extinde» corpul în spațiu și timp. Ne putem modifica modul de a fi în măsura în care ne însușim și asimilăm lucruri. Aceste lucruri încetează a mai fi prin aceasta doar obiecte; ele au devenit mijloace prin care ne modelăm viața. In acest mod, corpul proiectează în preajma sa o lume. Iar pe acest fundament Merleau-Ponty poate oferi o interpretare a obișnuinței, care nu este văzută ca un proces inconștient în afară subiectivității autentice. A te obișnui cu o bicicletă, cu o scară sau cu o mașină înseamnă a avea o cunoaștere care s-a depozitat în corp.[19]

Le corps propre (corpul propriu) poate fi ilustrat și prin alte exemple. Diferitele aspecte prin care îmi văd propria locuință se dovedesc drept „adumbriri" (*profils*) ale unuia și aceluiași obiect. Aceste nuanțe iau naștere în timp ce umbli prin casă și ai experiența acesteia din diferite perspective, cum ar fi din perspectiva unei dimineți de vară sau a unei seri de iarnă. Eu pot să trăiesc unitatea acestui obiect, a acestei locuințe, numai în experiența corporală. Unitatea obiectului ia naștere din unitatea corpului meu. Prin intermediul corporalității mele, obiectul poate arăta diferite părți[20].

Percepem lumea cu corpul, suntem prin propria corporalitate în lume. Când alegem un obiect pentru o analiză științifică, presupunem deja o lume cunoscută. Iar această cunoaștere care stă la baza cunoașterii noastre despre

obiect o avem pentru că suntem un corp viu (*Leib*)[21]. Subiectul care percepe nu este un subiect fără cosmos și lume, ci un subiect încarnat. Merleau-Ponty reia și adâncește, astfel, problematica conceptului de subiect încarnat, așa cum o făcuse deja Gabriel Marcel. Percepția întrebuințează întreaga cunoaștere tacită și presupusă care aparține corpului. Mai clar formulat: subiectul percepției este corpul.[22]

O dată cu conceptul, mai sus schițat, de „*corps propre*" apare un al *treilea* mod de a *fi*, care nu este nici pură obiectivitate și nici pură subiectivitate. Fenomenologia percepției își atinge apogeul la Merleau Ponty cu o dublă critică: o critică a intelectualismului (printre altele, a cartezianismului) și o critică a empirismului. Ambele comprimă percepția într-o schemă, care aparține «gândirii obiective», în loc de a-și întoarce atenția dincolo de această gândire. Gândirea obiectivă concepe corpul ca pe orice alt obiect din lume. Aceste obiecte sunt interdependente și coordonate prin raporturi funcționale, așa cum sunt ele analizate de fizică. Corpul nu poate fi definit ca un asemenea tip de obiect. Fenomenologia lui Merleau-Ponty se orientează către o „uitare" – așa cum fenomenologia hermeneutică a lui Heidegger este orientată către „uitarea ființei". Căci modul de intuiție științific a degradat experiența, așa încât am uitat să mai vedem, să mai auzim și în general să percepem[23]. Perspectiva obiectivatoare a infectat modul zilnic de a fi. Considerăm percepția noastră ca obiect sau fenomen în lume, ca pe orice alt eveniment, în loc să o concepem ca deschidere sau acces către lumea în care trăim, și deci ca presupoziție a gândirii obiective. Filosoful empiric descrie percepția așa cum biologul descrie fauna unei țări străine[24], și anume fără să descopere că el deja percepe, fără a vedea că percepția, așa cum el o trăiește, neagă ceea ce el a spus despre ea.

Analizele tradiționale ale percepției pornesc de la percepția unui lucru particular. De exemplu, percepția unei mese, a unui pahar sau a unei scrumiere; dar percepția este considerată în mod abstract și izolat. Empirismul și intelectualismul uită în aceeași măsură că actul percepției are loc pe un anumit fundal, într-un anumit context. Riguros vorbind, în experiența naturală, de zi cu zi, noi nu avem percepții ale obiectelor, ci avem un flux de experiențe care se *raportează una la alta și care se explică reciproc*[25]. *Ele fac* parte dintr-o configurație sau context de sens. Putem lua aici chiar exemplul lui Merleau-Ponty: Parisul este pentru mine nu doar un obiect cu mii de fațete, nu doar o sumă de percepții factice și posibile; orice percepție exprimabilă pe care o am la o plimbare prin oraș – cafenele, fețe, poduri, automobile – reafirmă un anumit sens pe care orașul îl are pentru mine (*un*

certains sens de Paris). Actul de pecepție are loc pe un fundal atât spațial, cât și temporal. Orice percepție presupune un trecut pentru subiectul care percepe, pentru că o percepție este posibilă numai dacă ea actualizează o cunoaștere deja avută și care stă la baza acesteia. În acest mod «înțeleg» eu fețele, clădirile, străzile prin intermediul cunoașterii asumate, care a fost primită de corporalitate. De aceea percepția mea este legată de istoria mea și de istoria care mă precede.

Aflăm că corpul este expresie. Vorbirea, mimica, mișcarea celorlalți oameni au pentru noi un sens, ne spun ceva. Corpul devine expresiv prin aceea că existența noastră se realizează mai întâi prin expresii corporale, în special prin cuvântul vorbit; ne realizăm viața într-o lume corporală. Corpul ca expresie nu este un simplu «exterior», care conduce un proces intern, sufletesc. Că existența se realizează de abia prin expresii exterioare, corporale înseamnă că nu există o îmbinare întâmplătoare între interior și exterior. Ceea ce este exprimat și expresia nu pot fi separate una de alta – sau mai exact: ele pot fi într-adevăr separate, dar nu printr-un proces de abstractizare. Ceea ce este exprimat – spiritul, sufletul, «simțul» intern sau intenția – și expresia – corpul, semnele – sunt, luate în sine, momente abstracte. Fenomenul central, de care se face abstracție, este sensul încarnat (*le sens incarné*)[26]. Sensul se actualizează tocmai în expresie; în mod reciproc, corporalitatea nu mai poate fi înțeleasă ca o stare contingentă în cadrul existenței noastre.

Aceasta revalorizare este explicată de Merleau-Ponty prin aceea că corpul are o structură metafizică, în măsură în care este în același timp obiect pentru alții și subiect pentru mine[27]. Metafizica înseamnă aici apariția unei ființe dincolo de natură sau de obiect. Structura metafizică sau ambiguitatea corpului se manifestă clar în sexualitate, pentru că aceasta indică tensiunea dintre autonomie și dependență din existența umană. Această tensiune determină deschiderea omului în raport cu «altul». Cu aceasta am ajuns la problema celuilalt și a lumii omenești. Ambiguitatea existenței umane se arată în primul rând în lumea culturală, care este creată prin subiectivitatea umană și în același timp reprezintă obiectivitatea unei alte ordini.

Eu trăiesc nu doar într-o lume naturală, fizică. În jurul meu există drumuri, biserici, unelte, fabrici etc. Acestea poartă urmele acțiunii umane.[28] Ceea ce este ciudat este că acțiunile prin care omul și-a modelat viața se sedimentează în afara lui și duc acolo o existență anonimă ca lucruri. Despre aceste lucruri depune mărturie peisajul, pe care eu îl văd din tren și în care acțiunile umane s-au suspendat... Și rămășițele unei societăți originare –

clădiri, monede, unelte, documente – depun mărturie în mod clar pentru un alt mod de viață care nouă ne este străin.

Problema este cum pot astfel de lucruri depune marturie despre o altă conștiință, o altă formă de viață. Cum poate deveni un obiect din spațiu o urmă care să trimită la o existență străină? Această problemă este asociată de Merleau-Ponty cu problema intersubiectivității cu care s-a ocupat Husserl în *Meditații carteziene*. Constituirea unei societăți nu poate fi dedusă din constituirea celuilalt, deoarece societatea este altceva și mai mult decât o sumă de conștiințe. Dar percepția celuilalt conduce totuși, în principiu, la aceeași dificultate ca și percepția lumii culturale. Căci primul obiect cultural prin care ceilalți există este corpul (*Leib*) lor.

Dificultatea constă în paradoxul că avem de a face cu o conștiință pe care o vedem din exterior ca obiect. Există acte de gândire, intenții care se fixează în exterior, care apar așadar în afara autorului lor. Acest mod obiectiv de a privi reduce corpul la obiectul de care vorbește și psihologia. Alte moduri de a fi în afară de acestea două nu există – cel puțin așa sună presupoziția tradițională; tot ceea ce este există fie drept obiect, fie drept conștiință. Dar cum stau lucrurile cu existența celuilalt? Aceasta există pentru mine numai prin corpul celuilalt sau prin urmele pe care acesta le-a lăsat în urma sa. Dacă trebuie să explicăm experiența unui alt om prin gândirea obiectivă, atunci vom ajunge la o contradicție: celălalt este un obiect, dar care totuși există pentru sine, ca o altă conștiință. Existența celuilalt cade în intervalul dintre obiect și conștiință.

Așa cum am menționat în descrierea *corpului propriu*, suntem obligați, în măsura în care corpul se sustrage tratării obiective, să acceptăm un al treilea mod de a fi între subiectivitate și obiectivitate. Dar dacă mă încarnez ca subiect, dacă sunt corporal drept conștiință, de ce ar trebui corpul celuilalt să nu aibă o conștiință? – Un răspuns presupune oricum distincția dintre corpul ca fenomen, corpul-pentru-noi, corpul celuilalt și corpul meu, pe de o parte, și corpul ca obiect, cum ar fi cel al fiziologului, pe de altă parte. Dar nu înlocuim prin aceasta contradicția subiect-obiect prin contradicția corpul ca fenomen-corpul ca obiect? Cum se raportează unul la altul? Merleau-Ponty răspunde că corpul, ca obiect fiziologic, ia naștere printr-o nivelare și sărăcire (*appauverissement*) a corpului-fenomen. Modul obiectiv de tratare distruge caracterul de expresie al corpului.

Dar și conceptul de conștiință s-a modificat. Nu putem să înțelegem conștiința drept ființă pentru sine pură (așa cum face intelectualismul), ci drept conștiință perceptivă, drept percepție în lume. Ca subiect corporal nu

îmi sunt mie însumi transparent. Perspectiva din care privesc lumea nu are limite fixe; întotdeauna exista încă ceva de experimentat. Pentru că perspectiva mea este deschisă, celălalt nu va fi nici el închis în ea. Datorită corporalității noastre luăm parte la o lume comună. Lumea percepției depășește eul particular perceptiv. De aceea, perspectiva celuilalt poate să depășească și perspectiva mea. De exemplu, eu observ un altul care sculptează o bucată de lemn. Prin aceasta, lucrurile care îl înconjoară, lemnul, unealta, primesc pentru mine o nouă semnificație. Ele nu mai sunt doar ceva cu care eu aș putea face anumite lucruri atunci când le folosesc; ele sunt și părți ale comportamentului celuilalt (*comportement*). Astfel, corpul celuilalt nu mai apare doar ca o parte a lumii, ci ca o perspectivă anume a acestei lumi. Lumea comună este orizontul nostru.

Punctul central al criticii pe care o face Merleau-Ponty empirismului și intelectualismului este acela că ambele orientări fac din lume un „tout fait”[29] (gata făcut), o închid într-o perspectivă limitată a tot ceea ce s-a întâmplat. Dar lumea la care avem acces prin percepție este deschisă, ne-săvârșită, și nu e transparentă. Ea nu se expune în fața unui spectator imparțial, ci ea este descoperită tocmai prin angajamentul pe care deja îl conține percepția. Prin aceasta Merleau-Ponty susține caracterul finit al corporalității sau încarnării noastre. Datul este experiența ca joc comun al unui subiect finit și al unei lumi netransparente, din care el ia naștere și în care se angajează.[30] Această transparență și finitudine nu este o lipsă. Încercarea de a face abstracție de limitare are ca efect, dimpotrivă, pierderea caracterului de expresie al corporalității și reducerea lumii la o singură dimensiune. Lumea pe care o experimentăm este totuși o totalitate deschisă[31].

Scrierile lui Merleau-Ponty

La structure du comportement. Paris 1942 (germ. Die Struktur des Verhaltens. Berlin 1976).

Phénoménologie de la perception. Paris 1945 (germ. Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1966) (= *PW*).

Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques. In: Bulletin de la Société française de Philosophie. Paris 1947, p. 119-153. Humanisme et terreur. Paris 1947 (germ. Humanismus und Terror 2 Bde. Frankfurt/M. 1966) (= *HT*).

Sens et non-sens. Paris 1948. ed. cit.: Paris 1966 (= *SNS*). Éloge de la philosophie. Paris 1953 (germ. in: Vorlesungen 1. Berlin 1973).

Les aventures de la dialectique. Paris 1955 (germ. Die Abenteuer der Dialektik. 2 Bde. Frankfurt/M. 1966) (= *AD*).

Signes. Paris 1960 (= *S*).

L'oeil et l'esprit (1961), publicat aparte: Paris 1964 (germ. in : Das Auge und der Geist. Hamburg 1984).

Un inédit de Maurice Merleau-Ponty. In: Révue de métaphysique et de morale. Paris 1964, 401-409.

Le visible et l'invisible. Paris 1964.

Résumés de cours. College de France 1952-60. Paris 1964 (germ: Vorlesungen I. Berlin 1973) (= *Res.*).

Das Auge und der Geist. Hamburg 1984.

Vorlesungen I (Schrift fur die Kandidatur am College de France, Lob der Philosophie, Vorlesungszusammenfassungen 1952-60, Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie). Hamburg 1973 (= *V*).

Bibliografii

Philosophisches Jahrbuch 77 (1970), 434-443 (cuprinde toate scrierile publicate de Merleau-Ponty, dar lipsește literatura secundară).

Maurice Merleau-Ponty: Das Auge und der Geist. Berlin 1984, 151-185 (cuprinde o bibliografie detaliată a operelor lui Merleau-Ponty cât și literatură secundară, ordonată tematic).

Literatură secundară

Boehm, R. : Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie II, Studien zur Phänomenologie der Epoche. Den Haag 1981 (= Phaenomenologica vol.83; p. 173-236).

Boer, K. de: Maurice Merleau-Ponty. Die Entwicklung seines Strukturdenkens. Bonn 1978.

Chadarevian, S. de: Zwischen den Diskursen. Maurice Merleau-Ponty und die Wissenschaften. Würzburg 1990.

Coenen, H.: Diesseits von subjektivem Sinn und kollektivem Zwang. München 1985.

Holz, H. H.: Situierung eines Denkers: Bemerkungen zu Maurice Merleau Ponty. În: Festschrift zum 80. Geburtstag von G. Lukács. Neuwied / Berlin 1966, p. 317-329.

Lyotard, J.-F.: La phénoménologie. Paris 1954 (erweiterte Aufgabe 1976).

Melle, U.: Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Den Haag/Boston 1983.

Metraux, A. / Waldenfels, B. (Hg.): Leibhaftige Vernunft. Strukturen von Merleau Pontys Denken. München 1986.

Robinet, A.: Merleau-Ponty. Paris 1963 (ediție adăugită 1970).

Tilliette, X. / Metraux, A.: Das Problem des Sinnes. In : Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart vol. II. Ed. de J. Speck. Göttingen 1973, 181-229.

Waehlens, A.: Une philosophie de l'ambiguité. L'Existéntialisme de M. Merleau-Ponty. Louvain 1951, 1971.

Waldenfels, B.: Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt/M. 1983, p. 142-217 (cu bibliografie).
–: In den Netzen der Lebenswelt. Frankfurt/M. 1985.

Note

1 Cf. H. Spiegelberg : The Phenomenological Movement. In : Phaenomenologica 5 / 6. Den Haag 3 1982, 547
2 Cf. van Breda: Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain. In: Révue de métaphysique et de morale, 1962, 410-430.
3 Merleau-Ponty, *PW*, 4.
4 Merleau-Ponty, *PW*, 7.
5 Husserl: Husserliana I (1929/31, 1950).§1
6 Merleau-Ponty, *PW*, 346.
7 Merleau-Ponty, *PW*, 461.
8 Merleau-Ponty, *PW*, 5.
9 Merleau-Ponty, *PW*, 6.
10 Merleau-Ponty *PW*, 7.
11 Merleau-Ponty *PW*, 149, nota 56.
12 Merleau-Ponty *PW*, 343 et sq.
13 Merleau-Ponty *PW*, 148, nota 55.
14 Merleau-Ponty *PW*,166
15 Merleau-Ponty *PW*, 5
16 Merleau-Ponty *PW*, 79 et sq., 207 et sq., 234.
17 Merleau-Ponty *PW*, 167 et sq.
18 Merleau-Ponty *PW*, 173, 181-184.
19 Merleau-Ponty *PW*, 173 et sq.
20 Merleau-Ponty *PW*, 239 et sq.
21 Merleau-Ponty *PW*, 242 et sq.
22 Merleau-Ponty *PW*, 263.
23 Merleau-Ponty *PW*, 268.
24 Merleau-Ponty *PW*, 244.
25 Merleau-Ponty *PW*, 327.
26 Merleau-Ponty *PW*, 198.
27 Merleau-Ponty *PW*, 200.
28 Merleau-Ponty *PW*, 398 et sq.
29 Merleau-Ponty *PW*, 244 et sq.
30 Merleau-Ponty *PW*, 257.
31 Merleau-Ponty *PW*, 257.

Arne Grøn

Maurice Merleau-Ponty: Corporalitate și istorie

Umanism și teroare

De la jumătatea anilor '40 și până aproximativ în 1960, scena intelectuală a fost dominată de disputa dintre 'existențialism' și marxism. În perioada eliberării (1944), existențialismul s-a evidențiat ca filosofie la modă. În același timp, partidul comunist a revenit întărit din mișcarea de rezistență. O încercare timpurie al lui Sartre de a găsi puncte de tangență între aceste două direcții[1] a fost curând preluată de o dezbatere de durată, infructuoasă și difuză. Existențialismul a fost redus de partea comunistă la idealism, la o reliefare abstractă a individului și deci la o ideologie burgheză. Dar ceea ce i se opunea era o accentuare la fel de abstractă a realității materiale și sociale.

În centrul acestor confruntări, Merleau-Ponty a întreprins prima încercare sistematică de a unifica existențialismul și marxismul. Articolul său din anul 1945 despre *Ființa și neantul* a lui Sartre, precum și discuția ulterioară se încheia prin cuvintele: „*Un marxism viu ar trebui să 'salveze' și să integreze căutarea existențialistă, în loc s-o sugrume.*"[2] Ceea ce trebuia să fundamenteze această împăcare era „patosul"[3] comun amândurora, umanismul. Sartre remarcase polemic împotriva marxismului că existențialismul ar fi umanism. Dar nu era oare eliberarea, realizarea de sine a omului și scopul marxismului? Marxismul cu care 'existențialiștii' se vedeau confruntați era în schimb filosofia partidului comunist francez, care încremenise într-o ortodoxie stalinistă. Merleau-Ponty căuta ceea ce marxismul este 'de fapt', și anume evidențierea dimensiunii sociale a existenței umane.[4] Dar cum se confruntă o astfel de interpretare marxistă 'umanistă' cu datele istorice ale acelui timp: cu procesele moscovite din 1936 și până în 1938, cu lagărele de concentrare din Uniunea Sovietică, cu suprimarea revoltei din Berlinul de Est în 1953, din Ungaria în 1956 etc.?

Problema interpretării acelor evenimente are un rol decisiv în 'dezbaterea umanismului'. Merleau-Ponty le sintetizează în cartea sa *Humanisme et terreur* (Umanism și teroare) din anul 1947. Așa cum sugerează titlul, problema deja se găsește la Kojève: în istorie este vorba despre eliberarea omului. Dar această eliberare se face prin 'muncă și luptă', în ultimă instanță prin violență. Pentru Merleau-Ponty această concluzie apare ca dilemă: poate fi atins scopul, adică realizarea unor relații umane, prin violență? Întrebarea replică ar fi: cum ar putea fi create altfel relații umane în condiții inumane? Problema constă în caracterul violenței, care trebuie să ducă la eliberare. Deci întrebarea poate fi răsturnată astfel: există o formă de violență care „se depășește pe sine în direcția unui viitor uman"[5]?

Pentru Merleau-Ponty această schemă de interpretare se dovedește a fi problematică. Răspunsul său timid, voit ambiguu din *Umanism și teroare* conținea un sprijin precaut în favoarea partidului comunist prin aceea că Merleau-Ponty s-a distanțat de democrațiile liberale, care, spune el, se bazează pe o violență ascunsă (de exemplu, oprimarea anumitor grupuri sociale, exploatarea coloniilor). Principiile acestor democrații sunt umane, în timp ce violența are în practică frâu liber, chiar dacă sub protecția principiilor umane. Prin comparație, în Uniunea Sovietică violența este oficială, în timp ce în 'viața cotidiană' domnește umanitatea.[6] Se pune însă întrebarea câtă violență justifică de fapt o astfel de legitimare care-și trage forța din negarea poziției opuse (aici a democrației liberale). Poate fi justificată prin aceasta și politica partidului comunist? În orice caz, Merleau-Ponty și-a schimbat repede atitudinea sa precaută. Într-un articol din ianuarie 1950 din *Les temps modernes,* Merleau-Ponty reia întrebarea privind lagărele de concentrare din Uniunea Sovietică. Dovezile existenței lor devin tot mai evidente: dacă în aceste lagăre se află zece milioane de oameni, atunci *„se modifică întregul sistem și se schimbă semnificația"*[7]. *„Nu se poate vorbi despre socialism când fiecare al douăzecilea cetățean este internat într-un lagăr de concentrare."*[8]

La sfârșitul anilor '40, Cornelius Castoriadis analizează sistemul sovietic, în special modul de producție și raporturile de producție. Acestea ar fi o nouă formă de exploatare. Ar exista o clasă specială, birocrația, care decide procesul de producție la toate nivelele. Vlăstarele socialiste ale Revoluției din Octombrie 1917 au fost retransformate în instrumente al celui mai perfecționat, până acum, sistem de exploatare și oprimare.

Trebuie să te întrebi dacă această dezvoltare a revoluției într-o birocrație totalitară reprezintă doar o nenorocire trecătoare, care lasă neatins fondul teoretic în sine – cum zice Troțki. Castoriadis a ajuns la concluzia opusă: în

însuşi marxismul există ceva care pregăteşte această dezvoltare. Această răfuire cu marxismul are loc în *Marxisme et théorie révolutionnaire* (Marxismul şi teoria revoluţinară) din 1964/65. Castoriadis critică aici fundamentul concepţiei lui Marx, anume filosofia sa istorică.

Istoria este caracterizată de o permanentă producere a noului, ea nu este determinată de la bun început. La Marx, ea devine punctul unei evoluţii tehnice, care trebuie să asigure un viitor comunist. Progresul este aşadar integrat în desfăşurarea istorică. Dar astfel se răstoarnă întrebarea privind praxisul omenesc şi acţiunea. 'Praxisul' devine o pură formă de aplicare a 'teoriei', deci devine tehnică. Ea este redusă la o formă de muncă sau manipulare a unui material dat. Obiecţia principală a criticii lui Castoriadis privind tradiţia materialistă este defmirea, dată de Merleau-Ponty, a practicii ca acţiune, în care 'celălalt' sau 'ceilalţi' sunt văzuţi ca fiinţe care se determină pe sine (autonome).[9] În mod ciudat, Castoriadis a fost ignorat timp de două decenii. Abia din mai 1968 dezbaterea publică l-a luat în considerare.

Începând cu 1950, Merleau-Ponty s-a distanţat din ce în ce mai mult de partidul comunist. Scepticismul său se îndrepta tot mai mult către filosofia istorică marxistă. Acesta este formulat în cartea sa *Aventurile dialecticii* (traducere germană *Die Abenteuer der Dialektik*) din 1955. În capitolul final, critica este îndreptată explicit împotriva lui Sartre. Mişcarea pe care Sartre a parcurs-o în înţelegerea marxismului este opusă celei a lui Merleau-Ponty. În timp ce Sartre a căutat la început o confruntare cu marxismul oficial, Merleau-Ponty a elaborat o strategie de împăcare. Opiniile lor s-au încrucişat pe la 1950. După aceea, fiecare şi-a văzut din nou de drumul său. În vreme ce Merleau-Ponty s-a distanţat hotărât de partidul comunist, Sartre încerca o apropiere. Aceasta îşi găseşte exprimarea mai ales în seria de articole *Les communistes et la paix* (Comuniştii şi pacea) (1952-54), o justificare 'relativă' a partidului comunist şi a Uniunii Sovietice. În argumentaţia sa, Sartre se distanţează de propria clasă şi de ideologia ei burgheză. Dezacordul dintre Sartre şi Merleau-Ponty a dus, în 1952, la părăsirea redacţiei de la *Le temps modernes* de către Merleau-Ponty. Apropierea lui Sartre de partidul comunist a fost întreruptă însă de revolta populară din Ungaria din 1956. Din acest moment, el şi-a concentrat forţele asupra încercării unificării existenţialismului cu marxismul, însă printr-o analiză critică a marxismului oficial. Aceasta se poate regăsi în articolul *Existentialisme et marxisme* (Existenţialism şi marxism) din 1957, care pregăteşte *Critica raţiunii dialectice.* Sartre a reluat aici încercarea de împăcare pe care Merleau-Ponty o elaborase mai înainte, pentru a întemeia din nou marxismul ca filosofie istorică.

Libertatea în cadrul situației

Evoluția filosofică până în anii '60 poate fi descrisă și cu ajutorul fenomenologiei existențialiste, deci cu ajutorul centrului filosofic de putere al acestei perioade. Înnoirea filosofică ce trece dincolo de *Ființa și neantul* a lui Sartre își are originea în primul rând în fenomenologia lui Merleau-Ponty ca filosofie socială și istorică.

Critica marxismului oficial era relativ simplă: acesta ar ignora conceptul subiectivității umane, pe care el însuși trebuie să-l presupună. Corectarea existențialismului în schimb este complexă.

Merleau-Ponty încheie *Fenomenologia percepției* cu o discuție a conceptului de libertate care se poartă pe fundalul lucrării *Ființa și neantul* a lui Sartre. Punctul principal al criticii lui Merleau-Ponty este încercarea lui Sartre de a concepe libertatea prin opunerea abstractă a lui 'a fi în sine' și 'a fi pentru sine', a ființei lucrurilor și a ființei conștiinței. De exemplu, „alegerea" apartenenței de clasă nu poate fi înțeleasă nici ca una mecanic determinată, nici ca una absolut liberă. Este o alegere care este determinată prin felul nostru de-a trăi în lume, prin raportul nostru față de ceilalți și față de munca noastră. Existența umană nu se contopește cu circumstanțele date, dar ea nici nu este o libertate fără circumstanțe.

Libertatea abstractă înseamnă la Sartre o alegere abstractă, punctuală. Ea este abstractă pentru că este separată de situație. Acest lucru are legătură cu faptul că Sartre determină libertatea ca fiind negativă, și anume ca posibilitate permanentă de a spune nu, de a depăși datul și a-l nega, pentru a face altceva. Acest 'altceva' rămâne nedeterminat: este orice altceva decât datul. Dar întotdeauna mai este un altceva. Acțiunea de negație duce la un rezultat, devine un factor într-un context. Determinarea libertății prin negația datului sau prin separarea de o situație dată este doar un moment abstract, negativ. Negația sau desprinderea are loc pe fundalul unui angajament cuprinzător în lume.[10]

Merleau-Ponty arată acest lucru cu ajutorul unei situații decizionale extreme, care pare a sprijini interpretarea lui Sartre a libertății. Un om care este schingiuit și care totuși nu dezvăluie numele și adresele solicitate nu face o alegere izolată într-un spațiu vid. El se gândește la camarazii săi, mai este încă angajat în lupta comună. În același timp, nu e în stare să vorbească. Poate s-a pregătit deja luni sau ani de zile pentru acest examen, și-a îndreptat cândva viața către această posibilitate.[11]

În *Ființa și neantul*, Sartre utilizase deja conceptul de angajament pentru a caracteriza existența umană; în încercarea lui de a scăpa de consecințele

concepției sale individualiste a libertății și alegerii, a descris, în anii de imediat după război, existențialismul ca o „filosofie a angajamentului". Însă și aici conceptul lui de libertate rămâne abstract. În *Aventurile dialecticii*, Merleau-Ponty notează critic: „*Angajamentul în înțelesul lui Sartre este negarea relației dintre noi și lume pe care aparent o afirmă; sau mai mult, Sartre încearcă să facă din negație o legătură.*"[12]

În *Ființa și neantul*, Sartre determină raportul omului cu datul prin conceptul de negație; astfel, legătura cu realitatea este negată. Conceptul de 'angajament' va trebui s-o refacă din nou. Dar cum poate fi posibil acest lucru dacă angajamentul este iarăși înțeles ca alegere absolută, liberă, ca o angajare de sine conștientă, volitivă pentru un altceva decât datul? Angajamentul conștient trebuie să se sprijine pe un angajament premergător, tacit, așa cum subliniază Merleau-Ponty.[13] Prin aceasta, el încearcă să afirme că noi trăim în situația noastră concretă pentru o cauză, că prin felul nostru de a trăi suntem 'angajați' în această situație. Libertatea concretă este libertatea în și prin situație.

Prin această critică, Merleau-Ponty face referire la paradoxul care guvernează *Ființa și neantul* a lui Sartre.[14] Pe de o parte, Sartre evidențiază corelația dintre libertate și situație: el descrie un 'loc' situat între conștiință și lucruri, și anume situația libertății. Pe de altă parte, el înțelege libertatea în mod abstract ca și cum situația sau condițiile n-ar privi alegerea absolută. Merleau-Ponty precizează conceptul de libertate în situație, desprinzându-se de abstracțiunile lui Sartre despre libertate și angajament. Conceptul de situație „*exclude o libertate absolută în originea angajamentului nostru*"[15]. Precizarea lui Merleau-Ponty poate fi privită astfel ca o dezvoltare a începuturilor dialectice din *Ființa și neantul*: situația în care există libertatea devine una socială și istorică.

Existență și dialectică

La baza conceptului abstract de libertate se află distincția pe care o face Sartre între cele două forme ale ființei: în sine și pentru-sine. Critica lui Merleau-Ponty trebuie să se refere deci la această distincție fundamentală din *Ființa și neantul*[16]. Poziția sa contrară este sugerată prin conceptul lumii perceptive, deci a unei lumi în care existăm și percepem.

Acțiunea umană de care este preocupat Sartre nu este doar o depășire sau o negare a datului, ci are și un rezultat. Ea nu este doar 'pentru-sine',

căci în măsura în care a devenit un dat, am putea spune că a încremenit. Nu este nici doar 'în-sine' pentru că este configurată de activitatea umană. Nu este ceva pasiv sau străin, ci are o semnificație pentru noi. Se poate deci vorbi de o ființă 'între' a-fi-pentru-sine și a-fi-în-sine. Acest 'statut intermediar', după Merleau-Ponty, constă în primul rând în a permite punerea problemei sensului produsului. Și acest lucru este valabil pentru toate produsele umane; ele se situează, cum s-ar spune, între purul a-fi-pentru-sine al conștiinței și a-fi-în-sinele lucrurilor. Ele formează o 'lume intermediară' (*intermonde*).[17]

A-fi-pentru-sinele conștiinței este caracterizat prin activitatea omenească care transformă datul. Această activitate se desfășoară într-un context care este format de acțiunile anterioare. Astfel, ea utilizează 'instrumente' care au fost create de o activitate anterioară. Pentru a întâlni un prieten într-o cafenea, trebuie să iau autobuzul, să parcurg câteva străzi, să deschid ușa cafenelei etc. Contextul în care se integrează acțiunea are un caracter social și istoric. Acesta este numit de către Merleau-Ponty 'lume intermediară'. Se poate ajunge sigur la acest concept dacă este luat ca punct de plecare a-fi-pentru-sinele conștiinței. Aceasta se dovedește a fi o acțiune care are loc într-un context social și istoric, într-o practică. 'Lume intermediară' se numește lumea care se formează între conștiință și lucruri, precum și între oameni. Aceste două puncte însă trebuie privite ca unitate: relațiile dintre oameni și, prin aceasta, dintre diferitele libertăți trec dincolo de relațiile față de lucruri.

În cadrul acestui concept al lumii intermediare sunt cuprinse și menținute cele trei 'forme ale ființei' din *Ființa și neantul*: a-fi-pentru-sine (ființa libertății conștiinței), a-fi-în-sine (ființa lucrurilor) și a-fi-pentru-ceilalți. Ca și la Sartre, „dialectica recunoașterii" formează veriga de legătură. Dar abia la Merleau-Ponty este reluată concepția hegeliană conform căreia libertatea poate fi realizată numai prin relația cu ceilalți. Raportul nostru cu noi înșine este deja mijlocit prin 'comun', prin general.[18] Existența umană este înțeleasă de către Merleau-Ponty ca o existență esențial socială, ca o co-existență.[19] Aceasta există pentru el doar în concret, în situație; concretul este aici corelația mijlocitoare, contextul social, istoric și lingvistic al indivizilor. Această context de mediere în care existăm are o structură dialectică. În acest fel, Merleau-Ponty poate să aducă la o unitate existența și dialectica. Iar această unitate caracterizează „filosofia sa concretă".[20]

Aceasta, însă, nu se derulează fără tensiuni. Merleau-Ponty accentuează în fenomenologia sa semnificația fundamentală a percepției și corporalității,

ca și pe cea a istoriei și limbajului. Percepția și corporalitatea au o importanță fundamentală datorită caracterului lor nemijlocit: percepția are un 'avantaj'[21] prin accesul ei nemijlocit la lumea în care trăim. Corporalitatea ne arată că ne aflăm nemijlocit în lume, înainte de a ne percepe prin reflecție pe noi înșine. Astfel, Merleau-Ponty accentuează deja datul. Invers, istoria și limbajul sunt fundamentale în măsura în care realizează contextul de mediere în care noi existăm. Cele două interpretări opuse ale concretului se încrucișează la Merleau-Ponty. Încercarea de a le menține unite determină rezultatul acestei fenomenologii, care ar putea fi privită de altfel ca un dor după o stare inițială de plenitudine.

La Merleau-Ponty, ceea ce este dat în prealabil este lumea, ca prezență nemijlocită în percepție, în care suntem angajați dintotdeauna datorită corporalității noastre. Pe acest fundal 'se formează' lumea socială și istorică, sau mai precis: lumea percepțiilor este prelungită și reconfigurată în lumea culturală. Aici există o corelație intimă. Lumea la care avem acces prin percepție este o lume care pentru noi are deja semnificație, și ca o lume cu semnificație este o lume socială. Corespunzător, corpul nostru, *„expresia noastră în lume este forma vizibilă a intențiilor noastre"*.[22] Datorită corporalității noastre ne putem exprima prin mișcări și limbaj și, prin aceasta, ne putem raporta la lume. Situația în care suntem angajați prin corporalitatea noastră este un context social, istoric și lingvistic. Invers, trăim în această lume prin corporalitatea noastră și bogăția ei de exprimare.

Merleau-Ponty scria, într-un articol din iunie 1945, că experiența războiului însemna, sau trebuia să însemne, o redescoperire a istoriei.[23] Dar tocmai înțelegerea istoriei este îngreunată o dată cu conceptul abstract de libertate și de separarea 'carteziană' dintre în-sine și pentru-sine.[24] Prin acest concept de libertate, Sartre face din istorie un „rezultat nemijlocit al actelor noastre volitive".[25] Dar prin aceasta ea dispare. Pentru că, în primul rând, istoria este caracterizată prin aceea că este o 'lume intermediară' în sens dublu, iar ca atare depășește perspectivele doar individuale. În al doilea rând, ea este caracterizată prin netransparență, polivalență și contingență.[26] 'Totalitatea deschisă' în care suntem așezați prin corporalitatea noastră este o lume istorică.

Fenomenologia franceză, de la mijlocul anilor '40 și până aproximativ în 1960, este dominată de două teme: corporalitate și istorie. Aceste două teme fundamentale – și, o dată cu ele, cele două interpretări ale concretului – sunt unificate mai ales la Merleau-Ponty. Prin aceasta el poate dezvolta filosofia existențialistă într-o filosofie dialectică, socială și istorică, care este continuată

în cea de-a doua operă principală a lui Sartre, *Critica rațiunii dialectice*. Astfel, fenomenologia lui Merleau-Ponty poate fi văzută ca o verigă intermediară între cele două opere principale ale lui Sartre. Ea precizează începuturile dialectice din *Ființa și neantul*, dar într-o modalitate care se detașează totodată de confruntarea fundamentală dintre a-fi-în-sine și a-fi-pentru-sine. Ea dezvoltă conceptul libertății în situație prin concepția lumii „intermediare" sociale și istorice, *l'intermonde*. Acest concept al „lumii intermediare" sociale și istorice – și prin acesta conceptul dialectic al concretului drept context de mediere – va fi desfășurat ulterior în *Critica rațiunii dialectice*.

Scrierile lui Merleau-Ponty: v. cap. precedent (pp. 438-439).

Scrieri

Castoriadis, Cornelius: La société bureaucratique I. Paris 1973 (Studii dintre 1946-1949, cu o introducere din 1972 în care Castoriadis își descrie propria evoluție).
–: L institution imaginaire de la société. Paris 1975, Prima parte: Marxisme et théorie revolutionnaire, tipărit in: Socialisme ou barbarie, 1964-65 (germ. Gesellschaft als imaginäre Institution. Frankfurt/M. 1984).

Literatură de specialitate

Poster, Mark: Existential Marxism in Postwar France. Princeton 1975 (cu bibliografie).
Schoch, Bruno: Marxismus in Frankreich seit 1945. Frankfurt/M. 1980.

Note

1 M. Poster: Existential Marxism, 109.
2 Merleau-Ponty, *SNS*, 143.
3 M. Theunissen: Der Andere. Berlin 1965, 1977, 239.
4 Merleau-Ponty, *SNS*, 142-226.
5 Merleau-Ponty, *HT*, Bd. 1, 12.
6 Merleau-Ponty, *HT*, Bd. 2, 90.
7 Merleau-Ponty, *S*, 333.
8 Merleau-Ponty, *S*, 332.
9 C. Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, 128 et sq.
10 Merleau-Ponty, *PW*, 498, 513.
11 Merleau-Ponty, *PW*, 515.
12 Merleau-Ponty, *AD*, 234.
13 Merleau-Ponty, *PW*, 497.
14 Merleau-Ponty, *S*, 196; *AD*, 165 et sq.
15 Merleau-Ponty, *PW*, 516.

16 Merleau-Ponty, v. de ex. B. PW, 503, 515f; Res. (=Vorlesungen I), 85; *SNS*, 125 et. sq.
17 Merleau-Ponty, *AD*, 424.
18 Merleau-Ponty, *PW*, 511 et sq.
19 Merleau-Ponty, v. de ex. *PW*, 506 et sq.
20 Merleau-Ponty, S, 194-200; *PW*, 199 et sq.; *SNS*, 234, 237.
21 Merleau-Ponty: Le primat de la perception.
22 Merleau-Ponty: Ún inedit, 401, cf. 405; PW, 207-235; S, 27 et sq.
23 Merleau-Ponty, SNS, 265, 269; cf. Sartre: Freundschaft und Ereignis. Frankfurt/M. 1962, 10
24 Merleau-Ponty, *PW*, 509.
25 Merleau-Ponty, *AD*, 118.
26 Merleau- Ponty, de ex. *SNS*, 141, 212; *HT*, Bd. 2, 99.

Arne Grøn

Vârstnicul Sartre:
Ce este dialectica?

Recâştigarea omului în marxism

Discuţia privind raportul dintre existenţialism şi marxism îşi are punctul culminant în cea de-a doua operă de căpătâi a lui Sartre, *Critique de la raison dialectique* (Critica raţiunii dialectice), din anul 1960. Răspunsul la întrebarea privind metoda ne arată că existenţialismul şi marxismul nu reprezintă alternative. Nu este doar posibil, ci este şi necesar ca aceste două direcţii să fie unificate.

În prim-plan, avem două teze care se află într-un raport de tensiune. În primul rând, Sartre afirmă că marxismul este „filosofia epocii noastre".[1] Totodată, cartea s-a născut din necesitatea de a critica dezvoltarea marxismului „în epoca noastră". Marxismul – astfel sună cea de-a doua afirmaţie a lui Sartre – are nevoie de un corectiv pe care doar existenţialismul i-l poate oferi. Critica marxismului trebuie în orice caz să vină din 'interior'. Deci existenţialismului îi revine funcţia de a fi catalizatorul „marxismului autentic".[2]

Marxismul, după Sartre, îşi datorează fascinaţia sa faptului „că a fost încercarea cea mai radicală de a lumina evoluţia istorică în totalitatea ei. De douăzeci de ani, însă, umbra acestuia ar întuneca istoria.[3] Sartre concepe materialismul istoric ca o încercare de a prezenta istoria deschisă în care ne situăm. Însă în marxismul prezentului, conceptele 'deschise' sunt închise, ele au devenit imuabile. Marxismul a transformat analiza empirică într-o „simplă ceremonie" ale cărei categorii nu sunt verificate niciodată de experienţă. Aplicarea lor capătă un caracter dogmatic pentru că valabilitatea oricărei categorii este pusă înaintea oricărei experienţe. Analiza devine o clasificare stereotipă a celor mai diverse experienţe în categorii şi scheme generale. Aceasta înseamnă suprimarea deosebitului, a individualului. Sartre

înțelege această exercitare intelectuală a forței drept un reflex al „lichidării fizice" a indivizilor.[4] Marxismul a devenit un „idealism absolut'[5], remarca Sartre ironic.

Sartre prezintă drept exemplu[6] „analizele" comuniste oficiale ale revoltei ungare din 1956. Ele subliniază greșelile partidului comunist, fără a le determina însă mai îndeaproape. Totodată, operează cu prezența elementelor reacționare, dar fără a demonstra realitatea acestora în Ungaria. În sfârșit, prezintă imperialismul ca o putere inepuizabilă, impersonală. Prin aceste trei elemente mitice a fost făurită o cheie universală, care se potrivește la fel de bine sau la fel de prost pentru toate revoltele („*une interprétation passe-partout*"). Decisiv este faptul că aceste analize confiscă complet particularitatea revoltei ungare. Ele o smulg din contextul istoric, căruia de altfel marxismul îi acordă atâta importanță. Ar trebui să fie clar că „*o revoltă în Budapesta, la 12 ani după război, la mai puțin de cinci ani după moartea lui Stalin, ar trebui să prezinte trăsături speciale*".

Această mistificare a marxismului trebuie corectată prin existențialism și anume prin accentuarea particularității întâmplărilor istorice și a semnificațiilor multiple ale acestora.[7] Înainte ca istoria să devină obiect al analizei, ea este istorie trăită. În acest răspuns devine limpede apropierea față de Merleau-Ponty.[8]

În spatele analizei schematice a întâmplărilor istorice se situează o neînțelegere fatală a felului de a fi al omului. Marxismul – afirmă Sartre în critica sa – a devenit un 'nonnumanism'. Ca filosofie socială și istorică, acesta ar trebui să prezinte o înțelegere specială pentru unicitatea felului uman de a fi. Factic, însă, el 'dezumanizează' omul, prin faptul că îl transformă într-o parte de natură.

Aceasta se petrece printr-o extindere a metodei dialectice la natura în sine. În măsura în care marxismul transformă dialectica într-o dialectică a naturii, el lasă omul să se dizolve într-un univers natural determinat de legi. Se poate vorbi aici de un transfer dublu: rațiunea dialectică pe care o descoperim în acțiunea omului este proiectată ca legitate necondiționată în natura non-umană, pentru a fi readusă într-un pas următor din nou la acțiunea umană, în care aceasta ar asculta de o „lege dialectică a naturii".[9] Determinându-l pe om doar prin circumstanțele date, adică în ultimă instanță doar prin condițiile economice, îl reduci la un lucru pasiv, un obiect. Acest determinism, după Sartre, nu face parte din marxismul autentic; ba mai mult, i-a fost impus din afară. Sartre trimite aici la cea de-a treia teză a lui Feuerbach:

> *„Teoria materialistă conform căreia oamenii sunt produsele circumstanțelor și ai educației uită că circumstanțele sunt modificate tocmai de oameni și că educatorul trebuie educat la rândul său.”*[10]

Sartre citează această teză ca o confirmare a afirmației că praxisul uman, acțiunea, nu este complet determinat de condițiile materiale.[11]

Marxismul care se bazează dogmatic pe dialectica naturii ajunge să-și nege fundamentul autentic. Ca filosofie socială și istorică, marxismul trebuie să fie o antropologie. Schimbările sociale presupun oameni care acționează și care determină schimbări la nivel practic. Marxismul trăiește din viziunea omului care, prin configurarea conștientă a vieții sale, se ridică ca stăpân peste această viață. Fundamentul îl reprezintă conceptul praxisului uman liber. Dar tocmai acest concept îi lipsește marxismului dogmatic.

Existențialismul poate corecta aici hotărâtor marxismul, conferind din nou valabilitate realității omului. În aceasta constă îndreptățirea încercării de a scoate în evidență existența ca fiind modul caracteristic de a fi al omului. După Sartre, acesta este și răspunsul la întrebarea de ce existențialismul poate readuce marxismul la propriile sale fundamente.

Conceptele pe care le utilizează marxismul pentru descrierea istoriei (exploatare, înstrăinare, obiectivare etc.) au o semnificație existențială. Ele trimit nemijlocit la structurile existențiale. Iar conceptul de dialectică poate fi determinat suficient doar prin aceste structuri ale ființei. Dialectică înseamnă

> „dezvoltarea *praxisului*, iar praxisul este în sine de neimaginat fără conceptele de *trebuință (nevoie), transcendență* și *proiectare*.”[12]

De asemenea, conceptul marxist fundamental de ‘muncă” este lipsit de sens dacă structura fundamentală a acesteia nu este o proiectare (*pro-jeter*).[13]

Miezul dialecticii marxiste retrimite deci la o înțelegere fundamentală a realității umane, care însă nu este tocmai la îndemână. Sarcina care se naște din această lipsă este desăvârșirea unei înțelegeri a existenței pentru a readuce dimensiunea umană pierdută, care reprezintă fundamentul marxismului ca filosofie socială și istorică și pentru a recuceri „locul omului în cadrul marxismului”.[14]

Prin aceasta, marxismul își poate redobândi fundamentul ca materialism dialectic, fundament care a fost obnubilat printr-o aplicare dogmatică a conceptului de dialectică.

Proiectul critic: dialectică și istorie

Prin titlul *Critica rațiunii dialectice,* Sartre face aluzie la *Critica rațiunii pure* a lui Kant. Acest lucru nu este întâmplător, pentru că Sartre înțelege conceptul de critică în sens kantian. Prin 'critică' se determină fundamentele și limitele rațiunii.[15] Proiectul critic este îndreptat împotriva dogmatismului, care utilizează conceptul de dialectică schematic și fără nici o fundamentare.

Domeniul autentic al rațiunii dialectice este lumea socială și istorică[16], care poate fi caracterizată adecvat numai prin structuri existențiale (depășire, nevoie, proiect, scop, semnificație etc.). Aici găsim calea de acces spre o procedură dialectică. Corectura existențialistă a marxismului trebuie împlinită prin determinarea critică a rațiunii dialectice. Această determinare este – așa cum sugerează și titlul – intenția propriu-zisă a lui Sartre. Pentru că dialectica cuprinde acțiunea și istoria omului, proiectul critic poate fi înțeles ca o fundamentare sistematică a unei filosofii sociale și istorice.

Întrebarea hotărâtoare este pusă de Sartre mai târziu astfel: în ce condiții este posibilă în genere cunoașterea istoriei?[17] Premisa este ca istoria să fie rațional structurată și să nu se destrame în diverse istorii fără o corelație interioară. Pentru a caracteriza particularitatea unității istorice, Sartre face distincția între 'totalitate', adică o unitate închegată, și 'totalizare', adică o unificare continuă, o totalitate în procesul devenirii. În comparație cu Hegel, Sartre conferă – împreună cu Kierkegaard și Marx – valabilitate faptului că istoria este în mișcare, este nedesăvârșită.[18] Această mișcare este cuprinzătoare; ea unifică, respectiv integrează diferitul, este deci o totalizare. Ea este declanșată prin acțiunea practică a omului.

Deocamdată însă, Sartre este preocupat de întrebarea fundamentală: „Există (numai) un adevăr despre om?"[19] Acest adevăr trebuie să fi luat naștere în istoria în care omul a încercat să se realizeze. Întrebarea poate fi deci tradusă în felul următor: are istoria caracterul unei atotcuprinderi? Prin conceptul totalizării, Sartre dorește să determine istoria ca mișcare nedesăvârșită, dar și ca unitate. Unitatea este contextualitatea de sens, rațiunea în istorie. Prin proiectul său critic, Sartre pune problema 'sensului', și prin aceasta problema caracterului inteligibil al istoriei.

Corelația dintre rațiunea dialectică și istorie ca totalizare este dată în felul următor: mai întâi, fără conceptul de totalizare nu se poate ajunge la o determinare a dialecticii. În dialectică este vorba de depășirea contradicțiilor; aceasta, însă, este o mișcare totalizatoare către unitate. Doar atunci când

menține diversitatea într-o unitate poate fi ea o depășire a contradicțiilor: dialectica este o „activitate totalizatoare"[20] și nu o 'lege a naturii'.

Prin această determinare putem fundamenta ideea conform căreia 'domeniul' dialecticii este lumea socială și istorică. Numai prin praxisul uman și prin istoria în care aceasta se desfășoară obținem o totalizare, deci deschiderea spre un context intern încărcat de sens. Doar aici putem vorbi de un proiect, de o intenție, care poate fi negată și care este în contradicție[21] (cu o stare dată sau cu un alt scop).

Prin aceasta s-a schițat programul din *Critica rațiunii dialectice.* Opera trebuia la început să cuprindă două volume; Sartre însă n-a terminat volumul doi. În schimb a apărut cartea lui despre Gustave Flaubert, prin care a dorit să ofere un exemplu concret pentru noua metodă pe care o schițase deja în scurta introducere la *Critica rațiunii dialectice*: să prezinte totalizarea istorică în viața unui om individual.[22]

Praxis și inerție

La baza rațiunii dialectice se află corelația dintre practica omenească și dialectică.[23] Sartre începe cu praxisul individual pentru a pătrunde de aici în praxisul social. Punctul său de pornire nu este fundamentat doar metodic, ci și factual. El pornește de la praxisul individual pentru că aceasta constituie fundamentul praxisului social. „*Întreaga dialectică istorică se fundamentează pe praxisului individual, în măsura în care aceasta este deja dialectică*", adică totalizatoare.[24] Deci, în sens propriu, pot acționa numai indivizi, nu mărimi supraindividuale. Sartre reafirma aici umanismul său: „*Există doar oameni și relații reale interumane.*"[25]

Prin aceasta se ridică următoarea problemă: cum poate fi istoria o totalizare, o mișcare către unitate, dacă baza acesteia sunt diferiții indivizi? Totalizarea își lasă amprenta pe instituții colective, sociale, care acționează asupra indivizilor. Totuși, aceste instituții ar trebui să fie concomitent „*compuse din milioane de acțiuni individuale*".[26] Problema este cum poate deveni rezultatul praxisului individual al diferitelor persoane o realitate comună, care acționează apoi asupra praxisului fiecărui individ separat. Altfel exprimat: cum pot fi cuprinși diverșii indivizi într-un context comun și ce forme ia acest context?

Totalizarea dialectică, ca suprimare a diversității, este în mod primar o unificare a acțiunilor individuale.[27] 'Sensul' istoriei nu vizează o unitate

supraindividuală, autonomă, ci punctul în care istoria este creată în comun (*en commun*)[28] de către oamenii liberi. Praxisul individual este, după Sartre, atât abstract cât și fundamental. El este abstract, pentru că este desprins de contextul lui social și istoric; el este fundamental pentru că este baza pentru contextul în care se integrează el însuși. Realizarea acestui context, totalizarea, se arată deja în nevoie, care reprezintă „prima relație totalizatoare" a omului față de lumea materială la care participă.[29] Prin conceptul de 'nevoie' (trebuință) se subliniază că omul trăiește într-o lume materială; în plus, în nevoie este ceva caracteristic pentru felul de a fi al omului: lipsa a ceva. Totalizarea se arată în ordonarea mediului material al omului într-un câmp de posibile satisfaceri a nevoilor; reconfigurarea mediului material într-un întreg ordonat[30] se face prin muncă.

Omul transcende datul prelucrându-l în direcția unui scop propus (de exemplu construirea unei case). Praxisul său este caracterizat prin *negativitate*[31]: el depășește datul pentru că este îndreptat către un scop, adică spre ceva încă ne-existent, care va trebui realizat prin el. Omul proiectează posibilități pentru sine în mediul material (de exemplu prin defrișarea unei zone de pădure pentru a construi o casă și cu scopul de a utiliza lemnul ca material). Mediul definește totodată condițiile date și câmpul de structurat al posibilităților de acțiune. Praxisul individual este deci totalizare pentru că transformă mediul material într-un câmp coerent de posibilități care sunt 'înmănunchiate' într-un proiect.[32]

În acest timp, individul execută o mișcare dublă: el interiorizează (*intériorise*) exteriorul, integrând lucrurile din jurul său într-un proiect, adică într-un proiect al propriilor posibilități și deci într-un raport interior (*intériorité*). Individul își proiectează posibilitățile în lumea materială și prin aceasta se raportează și față de sine – își configurează viața prin prelucrarea lucrurilor exterioare. Acest câmp practic este însă tocmai acel ceva în cadrul căruia individul se desfășoară prin munca lui. El se 'exteriorizează' pentru sine, obiectivându-se prin praxisul său în lumea înconjurătoare materială.[33]

Un exemplu pentru obiectivarea de sine este scrisul.[34] Prin scriere, 'interiorul' pe care-l gândim devine un 'exterior'. Se așterne pe o hârtie, se manifestă într-un material. Într-un anumit fel, prin aceasta se și pierde. Ceea ce am scris cândva poate acționa mai târziu în așa fel încât să pară că a fost scris de-un altul, de un străin. Dar prin scriere putem și recunoaște că, în fond, în ceea ce-am gândit este conținut mai mult decât am conștientizat inițial. Putem lucra cu ceea ce-i scris; ceea ce este scris va fi astfel actualizat,

va deveni un obiect pentru noi. Prin această muncă noi putem gândi mai departe.

Individul se manifestă prin praxis, deci prin munca lui cu și asupra lucrurilor care-l înconjoară. El se exprimă prin lucrurile pe care le 'frecventează'; influența sa se manifestă tocmai prin aceste lucruri.

Pentru aceasta să folosim următorul exemplu. Mașina în fața căreia stă este pentru muncitor un obiect al praxisului său: el 'o deservește'. Dar invers, el însuși este un fel de obiect pentru mașină. Funcțiile pe care muncitorul le exercită sunt date de modalitățile de funcționare ale mașinii. Practica muncitorului devine astfel un răspuns la cerințele pe care mașina, ca produs al muncii altora, i le impune lui.

Astfel am ajuns la două determinări fundamentale ale praxisului. În primul rând, câmpul de acțiune, în calitate de câmp material, este caracterizat prin *inerție*. Practica individuală trebuie să depășească rezistențele pentru a-și putea realiza proiectul. Inerția înseamnă însă și faptul că rezultatul acțiunii individuale apare iarăși ca un dat: munca lasă urme asupra materialului. Așa cum acțiunea individului este cuprinzătoare datorită faptului că integrează mediul înconjurător material într-un câmp practic, tot invers este valabil că totalizarea are loc prin mediul înconjurător material.[35]

Praxisul uman lasă urme asupra lucrurile prelucrate de el. Astfel, încercăm să descoperim cum au trăit oamenii înainte: cercetând urmele pe care le-au lăsat, deci lucrurile asupra cărora au acționat (unelte de lucru, documente, opere de artă, vestimentație, case etc.).

În al doilea rând, câmpul practic este unul *social*. El nu este caracterizat doar prin rezistența lucrurilor ca obiecte materiale, ci este influențat și de o inerție socială care rezultă din ordinea socială. Ambele determinări trebuie luate împreună, deoarece ordinile sociale sunt susținute de lucruri sub formă de natură prelucrată. Individul dă formă lucrurilor pe care le prelucrează. Munca generează o relație între oameni, așază omul într-o relație cu lumea materială ce-l înconjoară. Aceasta se arată în lucrurile pe care individul le folosește pentru practica sa: ele mărturisesc toate munca altora și influențează alți oameni în a căror practică pot pătrunde. Proiectul va fi păstrat prin întipărirea lui într-un material inert. Invers, lucrurilor li se conferă semnificație (*signification*) prin această întipărire a unei intenții.[36] Ele trimit, prin felul în care sunt prelucrate, la o situație 'practică'.

Acum putem merge încă un pas mai departe: prin prelucrare, lucrurilor separate li se conferă o realitate simbolică ce trece dincolo de rezultatul pe

care l-a intenționat fiecare pentru sine prin practica sa. Lucrurile care ne înconjoară au o 'structură colectivă':

> „Este suficient să deschid fereastra: văd o biserică, clădirea unei bănci, o cafenea; trei structuri colective, această bancnotă de o mie de franci este încă una; ziarul pe care tocmai mi l-am cumpărat de asemenea."[37]

Aceste lucruri poartă în sine un anumit model colectiv de acțiune. Ele impun indivizilor un destin mai mult sau mai puțin comun. Ordinile sociale în care trăim 'se manifestă' în lucruri; așa de exemplu, circulația este reglată de șosele, panouri, trotuare, stații de autobuz, piste pentru biciclete, gări etc. Acestea formează un context social pentru că în ele sunt înscrise semnificații colective. Prin ele, praxisul individual se leagă de practica celorlalți, deși n-au de-a face nemijlocit unele cu altele. Individul cu necesitățile și proiectele sale se opune unui câmp de 'instrumente' colective – instituțiilor în sensul cel mai larg. Acestea constituie cadrul în care nevoile pot fi satisfăcute iar proiectele pot fi realizate.

Astfel, am dobândit un concept provizoriu al *lumii omenești*. Ea este una comună, o lume 'între' noi. (Sartre însuși trimite aici la conceptul de „l'intermonde" a lui Merleau-Ponty[38]). Ca atare, ea este o lume cu semnificații; lucrurile înconjurătoare se află într-o context comun de semnificații, care mijlocește relația socială dintre oameni.

Prin acest concept al lumii omenești se poate determina structura rațiunii prin care este caracterizată practica omenească, derivând de aici metoda descrierii acestei practici. Pentru că acțiunea umană urmărește un proiect, o intenție, reprezentând de aceea o relație cu sine, cunoașterea acesteia trebuie să fie o 'înțelegere'.[39] Dorim să recurgem aici la propriul exemplu al lui Sartre, conștient simplu: eu stau în cameră cu un altul care se scoală brusc de pe scaun și merge la fereastră. Eu îi înțeleg mișcarea prin situația factică în care ne aflăm, pentru că, de exemplu, aici este prea cald: dorește să deschidă fereastra pentru a aerisi. Acțiunea nu este 'declanșată' de căldură ca de un stimul; ea este mai degrabă o activitate unificatoare, în care camera în care ne aflăm apare ca un câmp de acțiune. Celălalt dă scaunul înapoi, părăsește masa, trece pe lângă o altă masă, trage draperiile și deschide fereastra: toate mișcările separate formează o acțiune complexă într-un spațiu unitar, și anume într-o situație care este *înțeleasă* de amândoi.

Decisiv în cazul înțelegerii (*Verstehen*) este faptul că ceeace se înțelege se află într-un context de semnificații. Totalizarea dialectică desemnează

deci situația însăși, ca și metoda prin care situația este înțeleasă. Acest context își are fundamentul în practica omenească, care presupune deja o înțelegere a lumii semnificațiilor în care se împlinește. Indiciile care pătrund în lucrurile care mă înconjoară le înțeleg prin raporturile mele 'practice' cu ele.

Mediul înconjurător material al individului este un câmp practic, care este deja constituit sau format[40]: este configurat de produse colective sau de contexte sociale de semnificații. O altă caracteristică decisivă este, după Sartre, neîndestularea sau lipsa (*rareté*).[41] Aceasta este demonstrată deja prin faptul că în lumea noastră 3/4 din omenire suferă de subnutriție. Raritate înseamnă că într-un anumit câmp social nu există un anumit bun suficient pentru toți (hrană, locuințe, muncă etc.). Neîndestularea este în același timp esențială și accidentală (contingentă) în măsura în care nu toți oamenii trăiesc într-o lume dominată de raritate. Lipsurile și nevoile determină dintotdeauna cursul istoriei, ba chiar fundamentează posibilitatea istoriei *umane*, în care, după Sartre, este vorba mereu de încercarea de-a depăși raritatea într-un context social.

Neîndestularea nu determină doar raportul omului cu natura; ea este și o condiție pe care oamenii și-o împărtășesc. Datorită lipsei, indivizii depind unul de celălalt. În câmpul comun de acțiune, caracterizat de neajunsuri, celălalt se arată că cineva care poate lua și consuma acel lucru de care avem noi nevoie. Astfel, el poate deveni pentru noi o amenințare pentru că el dispune, ca și noi, de libertatea de a configura mediul său material. Ca o libertate străină, el este '*dublura noastră diavolescă*'[42]. El se arată ca un altul pentru că el ni se opune ca o amenințare potențială atunci când face uz de libertatea sa (ca și noi de-a noastră). Oamenii sunt legați unii de alții prin lipsuri într-un raport guvernat de contradicții.[43]

Prin aceasta este dată semnificația raportului față de celălalt: individul se alege pe sine însuși prin acțiunile sale. El încearcă să se realizeze prin acțiune, care se află în raport față de alți oameni. Aceștia sunt atât diferiți, cât și identici cu noi.

Alteritate și comunitate

Practica individuală, precum și cea colectivă, s-a dovedit a fi organizarea și totalizarea unui câmp practic. Faptul că sunt în joc o multitudine de indivizi ce acționează ridică întrebarea cum se strâng indivizii într-un câmp comun de acțiune care este deja structurat.

Determinant este mai întâi raportul față de celălalt în cadrul căruia doi indivizi iau reciproc atitudine; este un raport de reciprocitate (*réciprocité)*. Ambii îl recunosc pe celălalt ca praxis, deci ca libertate.[44] Acest raport de reciprocitate poate fi pozitiv sau negativ. Însă chiar și în conflictul exterior trebuie să-l recunoaștem pe celălalt ca libertate, deci ca un cineva care – ca și noi înșine – utilizează lucrurile în scopuri proprii, putând astfel să opună rezistență.

Această descriere a raportului cu celălalt este abstractă pentru că face abstracție de faptul că relațiile se derulează într-un câmp inert sub influența ordinilor sociale. Sensul lor este de a indica într-o formă pură specificul în relațiile dintre oameni, și anume că este vorba de un raport bilateral dintre libertăți. În cadrul acestui raport de reciprocitate, celălalt, care este un altul decât mine, este totodată un altul ca mine însumi, un alt om. Între noi există deci o identitate. Acest raport abstract capătă formă în practică datorită lipsei sau neajunsului, unde este vorba mai puțin de celălalt cât de un „a fi altfel", o alteritate.

Praxisul individual se corelează cu praxisul celorlalți prin lucrurile care sunt purtătoarele semnificațiilor colective. Lucrurile materiale pot uni diferiții indivizi în măsura în care ele poartă deja amprenta unei practici umane. Acest lucru este arătat de Sartre din nou printr-un exemplu cotidian: o aglomerare de oameni, în Place Saint Germain, care așteaptă autobuzul.[45] Putem să-i privim ca o unitate, deoarece toți așteaptă în același loc, același autobuz. Dar această unitate le vine celor ce așteaptă dinafară, și anume de la lucrurile care deja poartă amprenta muncii omului, conferindu-li-se prin aceasta o structură colectivă: trotuarul, stația, autobuzul etc. Această unitate exterioară este, dacă privim mai atent, doar superficială.

Indivizii din stația de autobuz n-au nimic de-a face unul cu celălalt. Ei își întorc reciproc spatele pentru că într-adevăr aparțin altor grupuri (familie, colegi de serviciu etc.). Individul separat nu așteaptă autobuzul în virtutea 'persoanei' sale, ci pentru că este un altul decât el însuși. Această alteritate (*étre-autre*) se derulează într-un raport față de alți oameni: fiecare individ separat este pentru celălalt doar un altul, care, la fel ca ei, așteaptă doar autobuzul. Aceasta înseamnă că relațiile dintre oamenii din stație sunt caracterizate de indiferență reciprocă. Lor nu le pasă unul de celălalt, ci ei există unul lângă celălalt ca numerele într-o serie.

Ceea ce caracterizează seria, ca primă formă a întâlnirii între oameni într-o societate, este alteritatea reciprocă. Identitatea constă aici în alteritatea comună: „*Fiecare este același ca și ceilalți în măsura în care este altul*

decât el însuși".[46] Această identitate este abstractă pentru că nu privește individul ca atare. Într-o serie, individul este doar un altul care așteaptă ca și ceilalți. Un exemplu semnificativ este dat de mijloacele mass-media: telespectatorii sunt caracterizați ca un grup prin faptul că fiecare dintre ei stă în fața televizorului. Ei sunt uniți printr-un program comun, fiind totuși răspândiți.

Oamenii acționează în serie atunci când fiecare face același lucru ca și ceilalți (se așază la o coadă și așteaptă, cumpără un bilet de intrare, își ocupă locul etc.). Ei urmează un model de acțiune antedat, care este condiționat material. Astfel de lucruri formează, o dată cu structura lor colectivă, fundamentul acțiunii colective. Dar, ca urmare, aceste lucruri care poartă amprenta acțiunii omului se pot autonomiza. În alteritatea comună, stăpânirea acestora de către om duce la ipostaza în care el însuși va fi dominat de lucruri, prin aceea că ele impun înapoi condiții.[47] Un exemplu pentru această 'răsturnare' este sistemul monetar, care în fond este operă umană, dar care a dobândit o realitate proprie (politica financiară, speculațiile, crizele valutare etc.) Dezvoltarea tehnologică, ca rezultat al acțiunilor umane, reacționează de pildă, de asemenea, în raport cu acțiunea reciprocă a oamenilor; la fel și cea socială, în sensul că trebuie să urmeze doar cerințele pe care acestea le impun. Continuarea are loc, cum s-ar spune, de la sine.

Obiectele materiale, care sunt caracterizate prin intervenția oamenilor, reacționează, rezultatul acestor acțiuni putând să fie altul decât cel intenționat, dacă nu cumva chiar împotriva scopului acțiunii. În acest sens, putem folosi un alt exemplu: țăranii chinezi[48] au defrișat sistematic timp de secole pădurile pentru a câștiga mai mult teren pentru așezări și agricultură. Această practică și-a pus amprenta asupra peisajului, pozitiv în ceea ce privește culturile și cultura așezămintelor, negativ în privința lipsei unei păduri protectoare. Dar de când nu mai există copaci care fixează pământul fertil de povârnișurile dealurilor, acesta se depune pe albiile râurilor. Urmarea sunt inundațiile catastrofale. Acest lucru ar putea arăta rezultatul unei practici îndreptate către un scop. Dacă un dușman dorește să facă rău țăranilor, trebuie doar să defrișeze pădurile. Dar acest dușman sunt țăranii înșiși. Fiecare dintre ei face același lucru ca și ceilalți: defrișează pădurea etc. Respectiva lor muncă vizează aceeași natură de pe urma căreia trăiesc. Prietenul și dușmanul nu acționează împreună, și totuși activitățile separate dau un rezultat comun prin reacția naturii ciuntite. Ceea ce țăranii trebuie să combată în cadrul acestei reacțiuni sunt și acțiunile lor proprii, în măsura în care ele au dus la altceva decât se plănuise.[49]

În prelungirea acestui exemplu se poate contura problema uman-ecologică cu ajutorul conceptului de 'finalitate contrară': avem de a face cu consecințele propriilor noastre acțiuni. Ele se întorc împotriva noastră, dar sub altă formă, care acționează tocmai împotriva a ceea ce s-a intenționat.

Termenul pentru alteritate în acest sens este alienare (*aliénation*): individul se exprimă prin acțiunile sale; dar acestea se întorc în câmpul practic impotriva sa ca 'altele', ca acțiuni străine. Înstrăinarea și conceptul de libertate sunt problematizate de Sartre în *L'être et le néant*: cum poate omul, a cărui ființă este libertatea, să-și devină sieși străin și prin aceasta, neliber? Sartre găsește un prim răspuns în raportul de mijlocire dintre practica umană și mediul material, care este caracterizat prin lipsuri și deci prin necesitățile celorlalți. În critica tradiției marxiste, Sartre descoperă motivul înstrăinării prin faptul că acțiunea omului devine o alta, obiectivându-se într-o lume practic-inertă, fiind, deci, caracterizată de configurările colective ale unei alterități comune.

Această primă formă a unificării oamenilor într-un context social generează bunăoară identitate, care la o privire mai atentă devine o alteritate comună: ea nu reprezintă o unificare, ci o adunare (*rassemblement*). Astfel, așteptarea diferiților oameni a aceluiași autobuz nu este o chestiune comună, ci întâmplătoare. Totalizarea este „falsă"[50], pentru că este provocată dinafară; prin aceasta i se conferă un caracter pasiv, deci factual.

Dar cum se ajunge de la o adunare întâmplătoare la o uniune activă? Exemplul cu ajutorul căruia Sartre discută această trecere este căderea Bastiliei din anul 1789.[51] Situația care a premers acest eveniment este următoarea: populația din Paris se împăcase cu lipsurile, precum o masă inertă, într-o neputință colectivă. Ea locuiește în același oraș și suferă sub aceleași condiții; însă fiecare cetățean suferă acest destin pentru sine. Reprezentanții din Paris au confirmat doar lipsa de putere. Când însă Ludovic al XVI-lea înconjoară orașul cu trupele sale, situația comună devine evidentă. Din afară, orașul este considerat o 'totalitate', el va trebui asediat, poate ocupat. Drept răspuns la această amenințare, poporul încearcă să-și procure arme. Însă, tot nu poate fi încă vorba de o acțiune comună, ci de o acțiune într-o serie: fiecare face același lucru ca celălalt, fiecare încearcă să se înarmeze. Rezultatul comun al acestei acțiuni individuale este înarmarea populației împotriva regelui. Fiecare în parte descoperă că s-a acționat ca un grup. Aceasta le arată posibilitatea unei acțiuni viitoare comune. Seria se dizolvă acum în favoarea formării grupului. Grupul difuz, orașul în răzmeriță, se structurează mai întâi într-un anumit cartier, Saint-Antoine, care a stat mereu în umbra Bastiliei.

Populația trăise deja, cu câteva luni mai înainte, o reprimare sângeroasă din afară. Într-o amintire comună a acestei reprimări, ea încearcă să-și procure arme; le găsește la Bastille. Cucerirea acesteia „se dovedește a fi pentru fiecare descoperirea imperativă a unei libertăți comune de temut"[52]. O dată cu acțiunea revoluționară comună se petrece ceva nou[53], procesul este ireversibil.

Exemplul arată cum se formează grupuri dintr-o situație comună, ca reacție la condițiile de viață represive. Ele se formează într-un câmp practic-inert (aici orașul) și împotriva neputinței care domnește acolo. Formarea unui grup solicită câteva condiții externe: unitatea seriei, situația comună, presiunea din afară. Dar cu aceasta încă nu totul a fost spus. Pentru că răzmerița împotriva lipsei de putere și împotriva reprimării este posibilă doar pe baza libertăților care trăiesc sub această constrângere. Praxisul individual ca activitate totalizatoare este deja liberă; dar se poate pierde în câmpul practic-inert. Înstrăinarea sau 'obiectivarea' presupune că omul este altceva decât un obiect: el trebuie să fie liber. Chiar și în starea de înstrăinare omul este încă om.[54] Dacă ar putea fi redus la un simplu lucru, atunci criteriul 'nonumanității' ar dispărea în obiectivare și înstrăinarea totală ar putea deveni o stare naturală. Abia libertatea omului face posibilă înstrăinarea și nelibertatea, numai ca libertate omul poate fi transformat în slugă, numai datorită activității sale poate afla pasivitatea ca o neputință.

Obiectivarea relației dintre oameni se diferențiază principial de relația dintre lucruri. Relația anonimă cu ceilalți este trăită în diverse raporturi de reciprocitate (muncă, familie, locuințe etc.)[55]. De aceea, diverșii indivizi nu se pierd pur și simplu în contextul colectiv. După Sartre, libertatea poate fi redobândită într-o comunitate cu alții, deci în „grupul" în care constrângerea este împărtășită cu alții.

Formarea grupului poate fi determinată de acțiunea comună, ca o totalizare în vederea unei întreprinderi comune. Prin faptul că individul este legat în practica sa de ceilalți se vede pe el însuși în celălalt.[56] Celălalt nu mai este un străin, ci un alt sine în care mă pot vedea pe mine însumi. Aceasta duce la o anume identitate dintre diverșii indivizi. Omul individual se află într-un context social cu care se poate identifica. El aparține, împreună cu celălalt, unei comunități care acționează într-o situație comună. Practica comună este și o determinare de sine.

Sartre însă nu se oprește aici.[57] Pentru că întrebarea este cum poate grupul să dureze dincolo de faza de formare[58], mai ales după ce scopul propus a fost atins (de exemplu, Bastilia cucerită). Dacă nu dorește să se

dizolve, grupul trebuie să se (re)organizeze. Deja de la formarea lui este necesară o anumită diferențiere[59]: grupul trebuie împărțit corespunzător pe diferite sarcini, pe care le impune proiectul comun. Acest proces trebuie amplificat în fața amenințării de dizolvare: pentru a-și asigura existența, grupul trebuie să formeze o structură mai solidă[60] și trebuie să se constituie într-o instituție mai mult sau mai puțin solidă[61]; pentru că el poate rezista doar dacă se obiectivează în câmpul practic-inert, deci dacă-și însușește o existență inertă. Insă consecința acestei obiectivări, tocmai în încercarea sa de a se păstra, este încremenirea treptată într-o nouă formare colectivă.

Păstrarea unității grupului solicită, în interior, subordonarea individului în vederea unui scop comun. Alteritatea individului, libertatea, se prezintă ca ceva amenințător care trebuie dominat. Prin exemplul revoluției franceze, Sartre interpretează această subordonare drept teroare.[62] El se apropie aici de o justificare a violenței (forței) 'împotriva celuilalt', atât în afara cât și înăuntrul grupului, ca mijloc necesar pentru realizarea scopului comun, a libertății. Această justificare intră într-o anumită contradicție cu considerația inițială conform căreia greșeala marxismului ortodox ar sta în lichidarea alterității individuale.

După Sartre, statul poate fi înțeles drept reorganizarea imperativă a grupului într-un sistem instituțional: statul este un grup instituționalizat, ierarhic, care prin aparatul lui încearcă să stăpânească aglomerarea colectivă din societate, manipulând-o cu ajutorul derulărilor seriale care o leagă.[63] Atunci când această manipulare penetrează societatea, apare birocrația. Principiul acesteia este influențarea individului printr-o 'dirijare din exterior', prin condiționare străină (*extéro-conditionnement*[64], un concept pe care Sartre îl împrumută din sociologia americană[65]): individul este mânat, mai ales sub influența mass-media, să acționeze ca ceilalți, pentru a se adapta acestora. Când însă individul devine un altul, identitatea cu ceilalți poate consta doar în faptul că fiecare acționează ca altcineva. Prin aceasta, alteritatea revine ca alteritate 'totalizată', pentru că individul însuși se condiționează acum ca altcineva; determinarea, însă, vine din exterior.

Încremenirea grupurilor într-o instituție arată că forma fundamentală a contextului social este aglomerarea colectivă și structura acesteia, care este 'serialitatea'.[66] Prin aceasta se pune problema raportului dintre diversele grupuri și structurile colective în câmpul comun (deci, problema contextului istoric). Câmpul de acțiune comun este influențat de practica grupurilor de mai înainte. Abia în acest context ajungem în planul concret în cadrul căruia trebuie pusă întrebarea privind practica umană ca totalizare.[67] Aici sunt

împletite cele trei forme, care până acum au fost tratate pentru sine: practica individuală, aglomerarea serială și grupul. Abia acum intră pe deplin în câmpul vizual diversele structuri sociale: contradicțiile dintre diversele grupuri, structurile colective și depășirea acestora își au locul lor în istorie.[68]

Scrierile lui Sartre și **Literatura de specialitate** vezi capitolul J.-P. Sartre: Libertate și situație, pp. 424-426.

Note

1 Sartre, *ME*, 27.
2 Sartre, *ME*, 126.
3 Sartre, *ME*, 27.
4 Sartre, *ME*, 26 notă.
5 Sartre, *ME*, 22.
6 Sartre, *ME*, 22f, 27 notă, 101 et sq.
7 Sartre, *ME*, 101 et sq.
8 Sartre, *ME*, 110 et sq.
9 Sartre, *KdV*, 33 et sqq. și 35.
10 K. Marx: 3. Feuerbachthese. Mew, Bd. 3. Berlin 1959, 533 et sq.
11 Sartre, *ME*, 70 et sqq.
12 Sartre, *ME*, 135.
13 Sartre, *ME*, 138.
14 Sartre, *ME*, 69.
15 Sartre, *KdV*, 22, 42, 64.
16 Sartre, *KdV*, 33-36.
17 Sartre, *KdV*, 42
18 Sartre, *KdV*, 23; v. și 46 et sq.
19 Sartre, *CRD*, 10.
20 Sartre, *KdV*, 48.
21 Sartre, *CRD*, 10; *KdV*, 54-58, 71 et sq., 865 et sq.
22 Sartre, Sit. IX (1972), 113 et sq.
23 Sartre, *KdV*, 72 et sq.
24 Sartre, *KdV*, 84.
25 Sartre, *ME*, 63.
26 Sartre, *KdV*, 37.
27 Sartre, *Kdv*, 37 et sqq.
28 Sartre, *ME*, 74.
29 Sartre, *KdV*, 84.
30 Sartre, *Kdv*, 90.
31 Sartre, *ME*, 74 et sqq.

32 Sartre, *KdV*, 127 et sq.
33 Sartre, *KdV*, 73.
34 Cf. D. Østerberg: Forståelsesformer. Oslo 1966, 66.
35 Sartre, *KdV*, 128.
36 Sarytre, *KdV*, 189 et sq.
37 Sartre, *ME*, 65; v. şi *KdV*, 268 et sq.
38 Sartre, *ME*, 64.
39 Sartre, *ME*, 121 et sq.; *KdV*, 77-79, 737 et sq.
40 Sartre, *KdV*, 134 et sq., 539.
41 Sartre, *Kdv*, 129 et sqq.
42 Sartre, *KdV*, 140.
43 Cf. z. B. Sartre, *KdV*, 134 et sq.
44 Sartre, *KdV*, 116, 119 et sq., 139.
45 Sartre, *KdV*, 273; v. şi 234 et sq.
46 Sartre, *KdV*, 277.
47 Sartre, *KdV*, 161.
48 Sartre, *KdV*, 171-175.
49 Sartre, *KdV*, 132, 137 et sq., 186.
50 Sartre, *KdV*, 139, 281 et sq.
51 Sartre, *KdV*, 376 et sqq.
52 Sartre, *KdV*, 386.
53 Sartre, *KdV*, 425.
54 Sartre, *ME*, 85, notă, 141 et sq.
55 Sartre, *KdV*, 391 et sq.
56 Sartre, *KdV*, 378, 420-422.
57 Cf. Hartmann: Die Philosophie J.-P. Sartres, 141.
58 Sartre, *KdV*, 441.
59 Sartre, *KdV*, 423 et sq.
60 Cf. Sartre, *KdV*, 510 et sq.
61 Sartre, *KdV*, 625 et sq., 635 et sq., 673.
62 Sartre, *KdV*, 432, 631.
63 Sartre, *KdV*, 672 et sqq.
64 Sartre, *KdV*, 681, 688, 696.
65 Compară cu observaţiile traducătorului în germană al lui Sartre, KdV, 681; v. şi Riesmann: The Lonely Crowd, 1950 (germ. Die einsame Masse, 1956).
66 Sartre, *Kdv*, 270, 288 et sq., 372, 672, 703, 708 et sq.
67 Sartre, *KdV*, 703 et sqq.; şi *ME*, 19 et sq., cât şi *KdV*, 36, 53, 616 et sq.
68 Sartre, *KdV*, 851 et sq.

Arne Grøn

Structură și limbaj

Critica dialecticii

Când Alexandre Koyré scria în 1961 că situația filosofică s-a modificat radical în comparație cu cea din jurul anului 1930, deja se anunța următoarea turnură decisivă. În momentul în care întoarcerea către concret – filosofia angajamentului și filosofia practică – și-a atins apogeul prin *Critique de la raison dialectique* a lui Sartre, scena filosofică de la Paris s-a modificat. Despărțirea de tradiția filosofică a anilor '30 începe acum să capete formă; ea a configurat în mod decisiv situația anilor '60 și '70. Această situație se evidențiază prin îndepărtarea de dialectica fenomenologică și cea existențialist-filosofică în care întoarcerea către concret își atinge apogeul.

Tendința de la începutul anilor '60 este caracterizată prin critica dialecticii, deci și prin critica filosofiei hegeliene. În cursul său inaugural de la Collége de France, din 1970, Michel Foucault afirma că „întreaga noastră epocă... ar căuta să se elibereze de Hegel"[1]. Această direcție poate fi descrisă, după Gilles Deleuze, drept un „anti-hegelianism generalizat"[2].

În general se pot diferenția două faze ale criticii dialecticii. Mai întâi a fost vizată filosofia dialectică ca filosofie istorică și, apoi, filosofia dialectică ca filosofie a identității.

Această perioadă s-a aflat mai ales sub semnul *structuralismului*; începând din 1968 aproximativ, se vorbea deja de perioada de 'după' structuralism, discuție care însă se purta pe fundalul structuralismului. 'Structuralismul' nu este însă un concept univoc. Prin el se înțelege mai întâi modalitatea structurală de a privi lucrurile, așa cum a dezvoltat-o lingvistica. Apoi, structuralismul poate însemna transferarea metodei lingvistice asupra altor științe sociale și ale spiritului. În sfârșit, prin acest concept poate fi desemnat structuralismul filosofic propriu-zis.

Originea celor trei variante ale structuralismului este analiza structurală a lingvistului elvețian Ferdinand de Saussure (1857-1913).

Saussure: Limbă și sistem

Principala realizare a lui Ferdinand de Saussure a fost faptul că el a văzut limba ca un sistem de semne. Prin aceasta, el pus piatra de temelie a lingvisticii structurale. Aceste începuturi au fost continuate, printre alții, de așa-numita Școală de la Copenhaga, care l-a avut ca reprezentant de frunte pe Louis Hjelmslev (1899-1965).

Teoria lingvistică a lui Saussure începe cu o nouă definire a semnului în limba vorbită. În general, se spune despre un semn că reprezintă un altceva. În mod tradițional, semnul lingvistic a fost desemnat ca fiind legătura dintre un nume și un lucru. În consecință, limba a fost privită ca „nomenclatură", „drept o listă de expresii, care corespund tot atât de multor limbi"[3].

Această concepție, conform căreia semnul reprezintă un lucru, a devenit problematică pentru Saussure. El a arătat, însă, că semnul „are un caracter dual": semnul lingvistic nu leagă un lucru și un nume, ci „o reprezentare și o ilustrare fonetică"[4]. Prin semn lingvistic se înțelege de obicei doar sunetul sau exprimarea. Argumentul lui Saussure pentru o ruptură cu această terminologie tradițională constă în aceea că putem numi o expresie, de exemplu cuvântul 'pom', drept „semn", atunci când acesta 'poartă' sau exprimă un concept, aici conceptul de 'pom'. Între sunete și concepte există un raport de condiționare, care este caracteristic pentru toate semnele lingvistice.

Semnul lingvistic este o unitate cu două fețe. Pentru a scoate în relief legătura internă, Saussure numește sunetul *le signifiant* (semnificantul) și conceptul *le signifié* (semnificatul). O dată cu Hjelmslev, putem utiliza și denumirile 'exprimare' și 'conținut', care sunt legate prin semn. Drept urmare, nu doar cuvintele sunt semne. În limba germană, de exemplu, terminația '-s' este un semn: el este compus dintr-un element de exprimare (s) ca purtător al unui element de conținut, și anume al genitivului (scoarța copacului, *des Baum-s*). Semnul se caracterizează printr-o contradicție interioară; el reprezintă o legătură de diversități (*d'ordres différents*), adică de lucruri care nu sunt înrudite în mod natural. Legătura dintre două elemente inegale – sunet (exprimare) și concept (conținut) – este arbitrară (*arbitraire)*. Nu există nici un raport natural sau prestabilit între expresia „pom" și conceptul

de pom. Conținutul ar putea fi la fel de bine desemnat prin alte expresii. În daneză, de exemplu, cu totul altfel decât în germană sau în franceză, expresia „Træ" desemnează atât pomul cât și materialul, deci lemnul.

Saussure atribuie semnului arbitrar o poziție cheie în teoria lingvistică. Faptul că relația dintre exprimare și conținut este arbitrară înseamnă că semnul însuși este o mărime cu totul și cu totul socială și istorică.[5] Ea este o problemă de convenție socială. Aceasta nu trebuie însă înțeleasă ca o convenție conștientă sau ca reprezentând o alegere, ci drept o creație sau o alegere inconștientă, colectivă. Putem spune, de exemplu, că o expresie sau alta a fost creată și a pătruns în limbă. Se poate vorbi aici de o creație în cadrul unei comunități lingvistice deja formate, legate de tradiție.

În plus, semnul nu este un complex de părți finite, care sunt deja determinate în ele însele ca un întreg, dinainte de apariția limbii. În acest caz, limba ar fi o colecție de semne, o sumă de componente separate, independente. Că semnul este arbitrar înseamnă că nu este determinat 'din afară'. Ce poate semnul să determine ca legătură concretă dintre exprimare și conținut este doar faptul că, în raport cu alte mărimi de exprimare și conținut în cadrul limbii, el este delimitat și caracterizat. Caracterul arbitrar al semnului înseamnă lipsa oricărei relații naturale sau prestabilite dintre exprimare și conținut. Iar aceasta înseamnă că semnul își dobândește valoarea sa doar prin relația 'internă' din cadrul limbii.

Semnul lingvistic nu este deci o unitate independentă, izolată, care are semnificație în sine. Ca relație determinată dintre expresie și conținut, el este o unitate concretă și, ca atare, are o încărcătură pozitivă. Dar această unitate este bazată pe diferențele (*différences*) dintre partea de expresie și de conținut și alte semne lingvistice. Mai precis formulat, semnul se constituie prin ceea ce îl separă de alte semne.[6] Este deci determinat *diferențial*. El ia naștere prin diferențele de exprimare și de conținut în raportul cu alte semne lingvistice, iar valoarea sa rezidă în relația sa cu aceste alte semne. Semnul individual este încărcat 'negativ': în partea de expresie și conținut se definește prin faptul că nu se suprapune cu alte mărimi de expresie și conținut din limbă.

Acest lucru este evident în partea de expresie. Ceea ce este determinant în cazul unei expresii nu este o oarecare calitate pe care aceasta o are în sine, ci faptul că poate fi separată de alte expresii din cadrul limbii. De exemplu, cele două expresii 'Herz' și 'Harz' diferă prin două elemente de exprimare (*e* și *a*) care, în același timp, ne oferă criteriul de distincție al semnificațiilor. Schimbarea[7] unui element de exprimare cu un altul are ca

rezultat o modificare în planul conținutului. Invers, o schimbare de elemente ale conținutului are ca rezultat o modificare în partea de exprimare. De exemplu, diferența dintre elementele de conținut 'nehotărât' și 'hotărât' poate fi recunoscută prin adăugarea a trei elemente de exprimare: *der* (der Baum), *die* (die Kuh) sau *das* (das Herz). Din diferența dintre aceste trei mărimi de exprimare rezultă iarăși o diferențiere de conținut, și anume între genurile „masculin", „feminin" sau „neutru". Astfel, între partea de expresie și cea de conținut ale semnului există o „consonanță", respectiv o articulare reciprocă. Altfel spus, diferențierea (formarea diferențelor), sau structurarea părții de expresie și de conținut, se petrece simultan, într-un act.

Faptul că elementul determinant în cazul unei expresii (pentru a recurge din nou la partea mai limpede a semnului) este constituit din diferențele față de alte expresii lingvistice, reiese, în continuare, din aceea că pentru variațiunile în exprimare există un anumit univers de posibilități. Limitele acestui univers de posibilități sunt definite prin cerința de a putea diferenția o expresie de alte expresii. Putem face aici o comparație cu limba scrisă. De exemplu, un *t* poate fi scris în diferite modalități. Important este să poată fi diferențiat de alte litere cum ar fi *l* sau *d*. Caracterul arbitrar al semnului oferă astfel un anumit univers de posibilități pentru variațiuni, univers care este determinat de diferențierile de expresie sau de conținut din interiorul limbajului.[8]

Prin aceasta am ajuns la o temă centrală din teoria limbii a lui Saussure: a determinării limbii ca *sistem*. Limba poate fi considerată un sistem de diferențieri interne și, prin aceasta, de raporturi interne de dependență. Limba ca sistem este denumită de Saussure *la langue*, pe care o opune folosirii factuale a limbii (actului vorbirii), *la parole*. Sistemul lingvistic este presupus de articularea factuală a limbii. Omul individual poate comunica doar prin 'utilizarea' codului care compune sistemul lingvistic.[9] Pe baza acestui sistem comun, el poate înțelege și poate să se facă înțeles altora fără probleme. *La langue* este edificiul limbii, care stabilește posibilitățile formale pentru exercitarea limbajului. El este sistemul de reguli pentru utilizarea limbajului.

Sistemul lingvistic și utilizarea limbii

Ca sistem de reguli pentru utilizarea limbii, sistemul lingvistic este o „instituție socială".[10] El formează o verigă socială între utilizatorii individuali ai limbii. În schimb, folosirea factuală a limbii este individuală, în funcție de context

și, ca atare, caracterizată prin variațiuni infinite, care se referă atât la expresie (exprimare), cât și la conținut (semnificație). Ea se supune voinței libere. Dar lingvistica trebuie să depășească utilizarea factuală a limbii și să revină la sistemul lingvistic, care se află „în afara individului, care de la sine nu-l poate nici crea, nici modifica."[11] Faptul că semnul este arbitrar nu înseamnă tocmai că este dependent de „alegerea liberă a subiectului vorbitor". Dimpotrivă, individul de la sine putere nu poate să modifice nimic la un semn care s-a instituit într-o comunitate lingvistică. Lingvistica își asigură obiectul ei propriu-zis printr-un proces de abstractizare, în care sistemul lingvistic este separat de utilizarea limbii. Prin această abstractizare, socialul este diferențiat de individual și, astfel, esențialul de accidental.[12]

Între aceste două determinări – sistemul lingvistic și utilizarea limbii – există un raport dialectic.[13] În primul rând, ajungem la sistemul limbajului numai din sau prin folosirea factuală a limbii, care este dată nemijlocit (*le fait de parole*). În al doilea rând, sistemul lingvistic se cristalizează prin „practica vorbirii" (*la pratique de la parole*)[14]. Utilizarea limbii reprezintă condiția pentru sistemul lingvistic, care structurează utilizarea limbii și care va fi reciproc modificat de aceasta.[15] Conform cuvintelor lui Merleau-Ponty: „Vorbirea (*la parole*) nu realizează doar posibilitățile imanente limbii. Ea este deja la Saussure, în ciuda tuturor determinărilor restrictive, orice altceva decât pur efect."[16] Însă nu doar utilizarea individuală a limbii este cea care modifică sistemul, ci tocmai comunitatea, a cărei instituție este „masa vorbitoare".[17] La Saussure, însă, lipsește mai ales conceptul unei astfel de practici sociale, adică a practicii limbii ca practică „între" indivizii dintr-o societate. Prin păstrarea contradicției dintre sistemul lingvistic colectiv și practica individuală a limbii se omite conceptul de practică socială, care însă este necesar pentru a putea înțelege cum se instituie și se schimbă sistemul lingvistic.

Saussure exprimă dependența reciprocă dintre cele două determinări astfel: sistemul lingvistic este în același timp instrument și produs al utilizării limbii.[18] Utilizarea factuală a limbii între indivizi presupune un sistem comun. Invers, acest sistem există doar datorită acestei utilizări a limbii. Utilizarea limbii este tocmai actualizarea sau realizarea sistemului lingvistic.

Unul dintre cele mai importante puncte în întemeierea lingvisticii de către Saussure este faptul că ajungem la sistemul lingvistic cu ajutorul unei abstractizări metodice. Aceasta înseamnă că sistemul lingvistic constituie o abstractizare în raport cu datul nemijlocit, deci cu utilizarea practică. În același timp, însă, găsim la Saussure tendința de a face din sistemul lingvistic un

obiect la fel de concret ca și utilizarea lui, deci o realitate de sine stătătoare. Ar putea fi la îndemână să privim sistemul lingvistic ca o realitate anonimă și colectivă, care determină acțiunea verbală a indivizilor și nu doar variantele posibilităților formale a acesteia. Prin aceasta, raportul de tensiune dintre sistemul lingvistic și utilizarea limbii ar dispărea.

Saussure rămâne aici ambiguu: pe de-o parte sistemul limbii este rezultatul unei abstractizări metodice, iar pe de-altă parte este privit ca o realitate concretă. În această ambiguitate își află punctul de plecare structuralismul filosofic de mai târziu.

Determinarea sistemului lingvistic de către Saussure se sprijină pe premisa că se poate face abstracție de tot ce-i extern sau străin de sistem.[19] Condițiile externe nu au nimic de-a face cu sistemul lingvistic, care este „în sine". Am putea atrage atenția asupra realității că anumite cuvinte sunt împrumutate din alte limbi. Nu este aceasta o dovadă a faptului că trebuie recurs la factori externi pentru a descrie sistemul lingvistic? Saussure răspunde la aceasta afirmând că un cuvânt nu mai este considerat străin dacă este privit ca parte a limbii în care a intrat. Acum mai este valabilă doar relația și contradicția cuvântului cu alte cuvinte în limbă, deci valoarea și locul său în sistemul lingvistic. Limba poate fi cercetată în sine ca un sistem propriu de ordine sau, conform cuvintelor lui Hjelmslev, ca „o unitate de sine stătătoare (autonomă) de dependențe interne, pe scurt: o structură".[20]

Pentru comparație, putem aminti jocul de șah, care este determinat intern, prin sistem, deci prin regulile de joc, prin valoarea pieselor individuale în relațiile lor reciproce (de exemplu regina poate fi utilizată pe diagonală, diferențiat față de tură, orizontal și vertical, diferențiat față de nebun etc.) Dacă s-ar schimba numărul pieselor, acest lucru ar afecta forma jocului, adică modalitatea în care este structurat jocul. Dar faptul că jocul a fost importat din Persia în Europa este față de jocul însuși ceva exterior. La fel stau lucrurile referitor la întrebarea dacă piesele sunt făcute din lemn sau din fildeș și cum arată.

Același lucru este valabil și pentru limbă. Din moment ce este dată, structura ei poate fi studiată imanent. Sarcina teoriei lingvistice este, în formularea exagerată a lui Hjelmslev, „o recunoaștere imanentă a limbii ca structură specifică care rezidă în sine însăși."[21] Dezvoltarea structuralismului este caracterizată de tendința de a întoarce acest principiu al imanenței, așa încât sistemul lingvistic să poată fi înțeles ca o realitate autonomă. În aceasta constă noutatea fundamentală, care trece dincolo de structuralism ca principiu metodic.

Limbă și societate

Saussure și-a formulat teoria și în raport cu cea de-a doua semnificație a structuralismului, amintită mai sus. Sistemul lingvistic este o instituție socială în măsura în care reprezintă un sistem de semne care exprimă „ideile" colective ale unei comunități lingvistice. Alte forme de asemenea sisteme de semne sunt limba scrisă, arta, codurile de semnalizare (de ex. semnele de circulație), ritualurile, regulile de conviețuire în societate (obiceiurile, gesturile etc.). Dacă, de exemplu, într-o societate există diferențe clare între fată și băiat, femeie și bărbat, băiat și bărbat, fată și femeie în ceea ce privește îmbrăcămintea, ele sunt diferențieri de expresie, cărora le corespund diferențe în planul conținutului. Determinantă este existența unei contradicții interne între partea de expresie și partea de conținut în condițiile în care diferențierilor din partea de expresie le corespund diferențierile în partea de conținut, și invers.

Sistemul limbajului comun (*langue*) poate fi comparat cu alte sisteme de semne sau limbi; el rămâne totuși cel mai important din sistemele de semne.[22] El ocupă, împreună cu sistemul de scriere (*écriture*), ca reprezentant al sistemului limbajului comun, o poziție privilegiată în raport cu alte sisteme de semne. Sistemul lingvistic este limba pe care o utilizăm „zi de zi".[23] În acest „limbaj cotidian" pot fi traduse, așa cum remarcă Hjelmslev, toate celelalte limbaje comune și toate celelalte „structuri lingvistice" imaginabile.[24] Acest privilegiu îl datorează faptului că limbajele de zi cu zi nu vizează un anumit scop, cuprinzând, în funcție de destinație, orice domeniu al experienței. În limbajul de zi cu zi putem exprima orice fel de opinie (și putem gândi astfel). Datorită caracterului ei universal sau general ea este o instituție socială unică. Saussure fundamentează această poziție privilegiată a sistemului limbii prin caracterul cu totul și cu totul arbitrar al semnului lingvistic.[25] Celelalte forme sociale cum ar fi obiceiurile, sistemele juridice și politice se bazează, mai mult sau mai puțin, pe raporturile naturale prestabilite. Astfel, moda este legată de proporțiile corpului; sistemul lingvistic este, din contră, independent. Toate celelalte sisteme de semne se sprijină pe un plan al conținutului și expresiei deja structurat lingvistic.

Saussure considera lingvistica drept parte a unei științe generale a sistemului de semne, a semiologiei (din grecescul *semeion*: semn). Lingvistica tratează limba ca „sistem semiologic", care este înglobat în social. Semiologia este acea știință „care cercetează viața semnelor în cadrul vieții sociale".[26] Ea aparține deci domeniului sociologiei (Saussure vorbește de „psihologie socială"). În schimb, o dată cu poziția privilegiată a sistemului lingvistic,

raportul este răsturnat. Deoarece pentru celelalte sisteme de semne lingvistica are o însemnătate fundamentală, ea poate „deveni un model și un reprezentant principal al întregii semiologii".[27] Prin aceasta, la Saussure este deja dată posibilitatea transferării modalității structurale de a privi lucrurile de la lingvistică asupra altor științe sociale și ale spiritului.

Lévi-Strauss: Inconștientul structural

Claude Lévi-Strauss (n.1908) poate fi considerat întemeietorul structuralismului în cel de-al doilea înțeles al acestuia. El a transferat analiza structurală, într-o manieră sistematică, de la lingvistică asupra sociologiei, mai exact etnologiei.

Acest transfer, de exemplu asupra relațiilor de rudenie, mituri, artă, modă, relații sociale, este fundamentat prin faptul că și astfel de domenii prezintă o structură lingvistică. Ele pot fi privite ca limbaj (*langage*), ca sisteme 'semiologice'. Prin aceasta, i se recunoaște lingvisticii structurale o poziție privilegiată. Sistemul limbii (*langue*) este, conform spuselor lui Lévi-Strauss, „sistemul desemnării par excellence"[28].

Mai precis, Lévi-Strauss a preluat metoda fonologică, așa cum a fost aceasta dezvoltată, la sfârșitul anilor 20, de așa-numita Școală de la Praga, a cărei reprezentanți de frunte au fost N.S. Trubetzkoy și Roman Jakobson. Școala de la Praga a continuat lucrările lui Saussure, începând o analiză a laturii de expresie a limbii sub forma unui sistem de elemente de sunete abstracte, formale sau foneme. Sarcina fonologiei este de a cerceta 'structura' acestui sistem. Această orientare fundamentală, cu totul nouă în cadrul lingvisticii, este numită de Trubetzkoy „structuralism". Ea se situează la antipod în raport cu 'atomismul' vechilor școli.

Cum poate fi transferată analiza structurală de la fonologie la etnologie, ne arată Lévi-Strauss cu ajutorul problemei raporturilor de rudenie în societățile "primitive". El fundamentează preluarea metodei prin următoarele asemănări formale ale situațiilor în care se află cele două științe.[29] În primul rând, elementele care intră în raporturile de rudenie sunt, la fel ca și fonemele, elemente de semnificație (sau mai precis: elemente purtătoare de semnificație). În al doilea rând, la fel ca și fonemele, ele capătă această semnificație doar în cadrul unui sistem. În al treilea rând, acest sistem – atât cel fonologic cât și cel de rudenie – este o creație colectivă, inconștientă.

Corespunzător, sociologia și lingvistica tradițională fac greșeala fundamentală de a lua în considerare elementele componente separat, pentru sine, și nu în cadrul relațiilor lor.

Lévi-Strauss fundamentează preluarea metodei pe baza exemplului rolului unchiului în societățile primitive, în care raporturile sociale sunt reglate mai ales prin legăturile de rudenie. Structura de bază a acestora cuprinde patru elemente: frate, soră, tată, fiu. Aceștia sunt constituiți în perechi contrare corelative, astfel încât la fiecare nivel de generație există un raport pozitiv și unul negativ. De exemplu, unui raport negativ între fratele mamei și fiul surorii îi este corelat un raport pozitiv între tată și fiu. Pe baza aceasta, Lévi-Strauss formulează următoarea legitate: relația dintre fratele mamei și fiul surorii stă în raport cu relația dintre frate și soră așa cum se raportează relația dintre tată și fiu la relația dintre bărbat și femeie.[30] Dacă este dată o pereche din relație, cealaltă poate fi dedusă.

Astfel este dezvăluită structura elementară în sistemul de rudenie. La fel ca și sistemul fonetic, acesta este un sistem de elemente contrare și prin aceasta un sistem de dependențe interioare. Problema semnificației fratelui mamei este, în consecință, o problemă a funcționării sistemului de rudenie. Iar răspunsul la aceasta este: sistemul este cel al unui schimb social, și anume al schimbului femeilor. El poate fi privit ca un fel de limbă pentru că asigură o anumită formă de comunicare între indivizii și grupurile unei societăți.[31]

Prin maniera structurală de a privi lucrurile, Lévi-Strauss a tras o serie de concluzii filosofice, fără fără a susține, însă, caracterul filosofic al acestora. Analiza sa structurală se finalizează într-o formulare despre realul propriu-zis, deci într-o afirmație filosofică; aceasta se îndreaptă împotriva acelei tradiții care s-a împlinit în *Critica rațiunii dialectice* a lui Sartre.

Capitolul final din *La pensée sauvage* (Gândirea sălbatică) din 1962 se îndepărtează în totalitate de filosofia dialectică sartriană a istoriei. Această polemică are mai multe fețe. Se îndreaptă nemijlocit împotriva concepției conform căreia istoria ar fi în mod special potrivită pentru a înțelege felul de-a fi al omului. O astfel de tendință ar conține o degradare modernă a societăților „primitive', care nu sunt caracterizate printr-o dezvoltare istorică. Istoria, precizează Lévi-Strauss în critica sa, nu poate fi înțeleasă ca o dezvoltare liniară, continuă. Această critică 'internă' duce la concluzia că Lévi-Strauss vizează o revizuire a conceptului de istorie. Concluziile trase de el nu se îndreaptă, însă, împotriva filosofiei istoriei ca atare; el consideră etnologia și științele istorice ca fiind două direcții de cercetare complementare, comparative.[32] Ele au același obiect, și anume viața socială, și același scop,

și anume o mai bună înțelegere a omului. Ele se diferențiază doar prin modalitatea de a privi lucrurile: perspectiva științei istorice o reprezintă expresiile cunoscute ale vieții sociale, în timp ce perspectiva etnologiei e reprezentată de condițiile inconștiente ale acestei vieți. Astfel, Lévi-Strauss anulează factual egalitatea: prin afirmația că fenomenele sociale ar fi dirijate de mecanisme inconștiente, care le poartă, el elimină în ultimă instanță istoria ca fenomen, adică ca istorie trăită și experimentată. Conștiinței istorice nu-i corespunde nici o realitate; aceasta este valabilă pentru o perioadă (istorică), care poate este deja depășită.[33] A concepe istoria ca trăsătură fundamentală a felului de-a fi al omului și prin aceasta a vieții sociale se aseamănă încercării voalate de a rămâne credincios „iluziei libertății".[34] Această concepție este ultimul refugiu al unui „umanism transcendental" (prin care Lévi-Strauss face din nou aluzie la Sartre), deci a încercării de a înstrăina omul de natură.

Scopul științelor spiritului nu este de a „constitui omul, ci... de a-l dizolva"[35]. Printr-o astfel de „reducție", aceste științe pot fi încadrate într-o perspectivă cuprinzătoare pentru a „reintegra cultura în natură și în final viața în totalitatea condițiilor sale fizico-chimice."[36]

Această concluzie ar putea surprinde, mai ales pe fondul analizei structurale a lingvisticii și etnologiei. Lingvistica a pornit de la teza potrivit căreia în miezul ordinii naturale există o ordine socială și culturală, inegală ei. Ea clarifică această teză în special cu ajutorul descrierii formării semnelor lingvistice, care are loc arbitrar, deci fără legătură cu datul natural. Această ordine socială, necorelată cu natura, se arată în sistemele de rudenie. După Lévi-Strauss, caracterul social al relațiilor de rudenie este dat prin „pasul esențial", „prin care se separă de natură (aici: de familia biologică)".[37] Acest pas, interzicerea incestului, este temeiul pentru sistemul de rudenie ca instituție socială, adică ca sistem de reglare. Ca atare, sistemul de rudenie există „doar în conștiința oamenilor, el este un sistem arbitrar de reprezentări" și nu ceva ce s-ar dezvolta spontan sau natural din dat.[38] Este un sistem de 'relații' sociale care depășesc raporturile biologice naturale. În *Gândirea sălbatică,* Lévi-Strauss afirmă însă că această contradicție dintre natură și cultură, relevată de el timpuriu, ar avea mai ales valoare metodologică.[39]

Prin explicația lui programatică privind 'dizolvarea' omului în natură, Lévi-Strauss se îndreaptă nemijlocit împotriva proiectului 'umanist' a lui Sartre din *Critica rațiunii dialectice.* Dar, o dată cu această polemică, ar dori să 'lovească' și o cuprinzătoare tradiție filosofică. În ultimă instanță, pentru Lévi-Strauss poziția lui Sartre e reprezentativă pentru orice filosofie care își ia ca punct de plecare subiectul conștient. Critica sartriană se termină printr-o

respingere generală a filosofiei subiectului. Prin aceasta preia, puțin surprinzător, conceptul de subiect din *Ființa și neantul* a lui Sartre, precum și identificarea dintre subiect și conștiință pe care o operează tradiția carteziană.

Punctul de plecare pentru Lévi-Strauss este presupoziția că structurile colective purtătoare de semnificații care leagă diferiții indivizi sunt inconștiente. Structurile sunt inconștiente în măsura în care sunt independente de voință și sustrase conștiinței.[40] Inconștientul este „conceptul mijlocitor dintre eu și celălalt"[41], un sistem de simboluri, un sistem al comunicațiilor care determină câmpul social.

Aparent, Lévi-Strauss acordă valabilitate aceluiași lucru ca și Saussure, și anume faptului că sistemul lingvistic se află în afara voinței subiectului vorbitor. Astfel, scoate în relief planul inconștientului în legătură cu lingvistica structurală. Dar Lévi-Strauss conferă acestei idei o turnură caracteristică. El operează o 'ipostaziere' (adică o autonomizare a ceva abstract), ridicând sistemul inconștient al simbolului (de exemplu sistemul de rudenie sau de mituri) la gradul unei realități autonome. Sistemul de simboluri este independent față de – și prin aceasta rupt de –„practica" umană sau de „utilizarea" sistemului. Sistemul inconștient de reglare este în plus purtător de semnificații, în sensul că este cel adevărat. Fenomenele sociale care pot fi observate, adică diversele acțiuni ale oamenilor într-o societate, sunt rezultatul unui joc de legi sau corelații structurale generale, ascunse.[42]

În introducerea la opera sa în patru volume despre mituri, Lévi-Strauss a exprimat, conform intenției lui, ideea de bază a structuralismului: sarcina nu este de a arăta „cum gândesc oamenii în mituri, ci cum miturile gândesc în oameni, fără știința lor".[43] Prin aceasta, subiectul uman se reduce la un 'purtător' pasiv al corelațiilor structurale determinante, la un „loc nesubstanțial, care este oferit unei gândiri anonime".[44]

Deoarece sistemului inconștient de simboluri îi revine o realitate autonomă, principiul metodic al imanenței devine afirmația că sistemul este factual un joc. Prin aceasta, teoria lui Lévi-Strauss ocupă o poziție opusă concepției fenomenologic-hermeneutice conform căreia omul se raportează la sine conștient prin creațiile sale. Sistemul inconștient sălășluiește în sine însuși ca unul autoregulativ. De aceea, modificările istorice pot fi fără doar și poate reduse la temeiul purtător de semnificații, la sistemul de reglare inconștient. Prin aceasta, istoria și-a pierdut importanța.

Ricoeur: limbă și lume

La începutul anilor '50, Merleau-Ponty a încercat să tragă concluziile filosofice din teoria lingvistică a lui Saussure, concepând de la bun început fenomenologia ca pe o filosofie a limbii. Privind lucrurile fenomenologic, limba, după cuvintele lui Paul Ricoeur (n. 1913), este mediul semnificației în totalitatea sa, „plasa de semne" „care este aruncată peste aria percepțiilor noastre, acțiunilor noastre, vieții noastre."[45]

În cursul său inaugural de la Collège de France, din ianuarie 1953, Merleau-Ponty a susținut că teoria semnelor lingvisticii structurale ar conține „o teorie despre sensul istoric care depășește alternativa dintre *obiect* și *conștiință"*. O dată cu Saussure ar putea fi dat deci proiectul pentru o „nouă filosofie a istoriei".[46] Perspectiva filosofică în care Merleau-Ponty dorea să introducă teoria lingvistică a lui Saussure era, așadar, depășirea dualității dintre a-fi-în-sine (obiect) și a-fi-pentru-sine (conștiință). Sensul despre care poate fi vorba în istorie se situează undeva „între" obiect și conștiință. Într-un articol din anul 1959 se spune în legătura cu antropologia structurală a lui Levi-Strauss: fenomenele sociale "nu sunt nici obiecte, nici idei, ele sunt structuri".[47] Caracteristice pentru istorie sunt fenomenele, care nu sunt nici doar în-sine (ca lucruri) nici doar pentru-sine (drept conștiință), ci configurații sau creații semantice colective. În istorie se petrece o întrețesere de „contingență" (arbitrar) și sens.

Merleau-Ponty credea astfel că se poate folosi de lingvistica structurală – și antropologia structurală – ca sprijin pentru dezvoltarea fenomenologiei ca filosofie socială și istorică. Punctul determinant este pentru el raportul de tensiune dintre subiect și structură. În actul vorbirii (*l'acte de parler*) subiectul își arată autonomia, conferindu-i limbajului configurația sa deosebită. Totodată, subiectul vorbitor este inclus într-o comunitate lingvistică (*communauté linguistique)*. Acesta este dependent în actul vorbirii, prin care configurează limba, de un sistem colectiv al limbii (*langue*)[48]. De aceea, lingvistica structurală conduce la o filosofie dialectică. E vorba de raportul dintre libertate (voință) și structură (instituție). Dincolo de acestea, poziția fenomenologică este însă sprijinită și prin faptul că oralitatea este legată de ființa-în-lume a subiectului: „limba este un sistem de diferențieri în care se articulează relația subiectului cu lumea".[49]

În anii '50, filosofia lingvistică fenomenologică a lui Merleau-Ponty putea fi privită ca o prelungire a teoriei lingvistice a lui Saussure. În schimb, în anii '60, lingvistica structurală a apărut ca alternativă la dialectica fenomenologică.

Această ambivalență se repetă în raportul pe care îl are tradiția structuralistă cu filosofia lui Sartre. Confruntarea tăioasă cu Sartre uimește, dacă ne gândim că, de exemplu, nu *Ființa și neantul,* ci *Critica rațiunii dialectice* a fost atacată de structuralism. Sartre a descris acolo trăsăturile fundamentale ale existenței umane ca „praxis", ca acțiune într-o situație care este dominată de structuri colective anonime. Prin conceptul său de 'praxis' el a încercat să explice inerția și netransparența istoriei configurată de acțiunea umană. Atât la Sartre, cât și la Lévi-Strauss, structurile colective unesc oamenii într-un context social. De aceea ar trebui să bănuim o înrudire naturală între Sartre și structuralism.

S-ar putea obiecta că structuralismul, spre deosebire de filosofia lui Sartre, relevă caracterul autonom al structurilor. Structurile nu sunt doar sedimentări ale acțiunilor umane. Sartre, în schimb, a vrut să arate cum structurile colective, urme încremenite ale activității umane, au efect retroactiv asupra praxisului omenesc. În plus, el a accentuat, făcând apel la antropologia lui Levi-Strauss, ideea că structura nu este doar un „schelet", ci și o „forță eficientă" care este actualizată prin practica individului și prin practica tuturor, ajungând astfel să se afirme[50].

Decisivă pentru Sartre este însă ideea că despre eficiența structurilor colective se poate vorbi cu sens numai în raport cu un concept de subiect. Praxisul subiectului este mereu presupus a fi ceea ce acționează asupra structurilor, acel lucru prin care capătă realitate sau sunt actualizate. Structurile acționează doar în raport cu activitățile umane.

Structuralismul filosofic are în schimb tendința de a dizolva raportul de tensiune dintre structură și subiect. Datorită acesteia, distanța dintre sistemul și practica subiectului este eliminată – o distanță pe care teoria lingvistică a lui Saussure a mai păstrat-o. Saussure a susținut un raport reciproc de dependență dintre sistemul colectiv, inconștient al limbii și utilizarea acestuia prin subiectul vorbitor. Această distanță este acum anulată, utilizarea fiind declarată un simplu efect al sistemului. Utilizarea limbii nu adaugă nimic sistemului pe care îl actualizează. Cu aceasta, subiectul care acționează este redus la un purtător pasiv al influențelor sistemului.

Oricum, există și în cadrul structuralismului, în semnificația sa de mai târziu, o teorie diferențiată a subiectului: acea a psihanalistului Jacques Lacan (1901-1981). Lacan a fost inclus în tradiția structuralistă; dar în aceeași măsură poate fi inclus în tradiția fenomenologic-dialectică a lui Kojéve, ale cărui cursuri le-a audiat în anii '30. Încă o dată, interpretarea lui Hegel de către Kojéve își arată efectele. Lacan repetă și variază împletirea dintre

dorință, raport față de sine și raport față de altul care apare în fenomenologia lui Hegel. Dorința omenească este inclusă într-o relație „simbolică", adică în raportul dintre subiect și „celălalt", care pentru raportul cu sine se dovedește constitutiv. Tocmai aceast concept al ordinii simbolice permite însă aplicarea manierei structurale a lingvisticii, dacă se pornește de la premisa că inconștientul este structurat ca o limbă.

Tocmai acest raport dintre structură și subiect este transformat de Paul Ricoeur în obiect al reflecțiilor sistematice. El discută analiza structurală prin diferențierea conceptului de subiect.

Deja de la mijlocul anilor '30, Ricoeur era influențat în parte de filosofia existențialistă franceză (mai ales Marcel), în parte de fenomenologia germană (în special Husserl). La sfârșitul anilor '40, el se număra printre cei mai de seamă reprezentanți ai fenomenologiei franceze. Începând cu anii '50, a dezvoltat fenomenologia în direcția unei hermeneutici filosofice, într-un anumit sens în paralel cu Hans-Georg Gadamer. Poziția hermeneutic-fenomenologică a fost schițată, în anii '60, prin polemica sa cu tradiția structuralistă.

Intenția lui Ricoeur este întemeierea problematicii fenomenologic-hermeneutice, de care structuralismul, cu Levi-Strauss ca prim reprezentant, s-a despărțit. Atunci când, de exemplu, miturile sunt concepute ca sisteme autosuficiente, întrebarea privind semnificația pe care o au pentru oamenii care trăiesc cu ele este eludată. Se afirmă că realitatea ar fi de găsit în altă parte decât în acel plan al trăirii pe care fenomenologia îl presupune ca fiind cel de bază. Ricoeur dorește să determine mai exact contradicția dintre structuralism și fenomenologie. Într-un prim pas, el se întoarce la originea structuralismului filosofic, la punctul de plecare al acestuia, întemeierea analizei structurale de către Saussure și Hjelmslev, pentru a verifica valabilitatea și limitele acestui început.

Distincția lui Saussure dintre sistemul lingvistic și utilizarea limbii implică excluderea voinței și intenției subiectului vorbitor. Limba este privită ca obiect în sine și nu ca mijloc de a spune ceva. Sistemul de semne închis în sine este o problemă, referința la lume, o alta. Fenomenologia poate fi înțeleasă ca o teorie lingvistică generalizată, și anume ca o teorie generală semantică. Descrierea fenomenologică are de-a face cu ființarea ca „fenomen", adică cu ființarea ca semnificație.

> „Dacă orice ființare este intenționată ca un sens trăit prin care un subiect se depășește în direcția datului transcendent, totul capătă caracterul unei semnificații".[51]

„Semnificația" este o mediere universală dintre subiect și lume. Activitatea dătătoare de sens este însă cea a subiectului. Formulat emfatic, subiectul este „purtătorul de semnificații".[52]

Provocarea lingvisticii structurale în raport cu filosofia fenomenologică a subiectului constă în aceea că „conceptul de semnificație este îndepărtat de scopul intențional al subiectului și alipit în altă parte".[53] Ea exclude limba sau utilizarea limbii ca o activitate care conferă semnificație; semnificația este dată de locul ei în cadrul unui sistem de diferențieri interne. Într-un astfel de sistem, însă, nu mai poate fi vorba de „semnificație", ci de valori, adică de mărimi relative care se definesc reciproc.

Prin aceasta, pasul următor al lui Ricoeur este deja sugerat. Există, pe scurt, un indiciu asupra caracterului abstract al sistemului limbii, care se bazează pe excluderea utilizării acesteia. Această separare are drept consecință considerarea limbii ca un sistem de diferențieri „imanente", deci ca un sistem închis de semne. Limba poate astfel – conform cuvintelor lui Hjelmslev – să fie cercetată ca un obiect care „rezidă" în sine însuși (principiul imanenței). Prin aceasta este ignorată, însă, funcția limbii, anume aceea de a vorbi despre ceva.

Putem găsi la Ricoeur două argumente pentru faptul că planul concret este dat abia cu limba ca vorbire sau exprimare, adică prin limba care exprimă o lume, spunând ceva despre ceva. În primul rând, el subliniază că sistemul limbii este format din structuri pentru utilizare sau pentru actul vorbirii. În al doilea rând, Ricoeur oferă un argument fenomenologic, recurgând la experiența pe care o avem utilizând limba în comun, în cadrul situației, în conversație.

> „Experiența noastră despre limbă ne dezvăluie ceva despre modalitatea ei de a fi care se împotrivește acestei reducții. Pentru noi, ca vorbitori, limba nu este un obiect, ci o mediere; ea este aceea prin care și cu ajutorul căreia ne exprimăm și desemnăm obiectele"[54]

Fenomenul concret este limba ca mediere. Prin aceasta, Ricoeur preia din nou conceptul fenomenologic al limbii drept mijloc de semnificație. Însă, în același timp, are loc o deplasare care se sprijină tocmai pe conceptul de limbă ca mediere.

Limba este mediere (*mediation*) a existenței noastre ca un a-fi-în-lume. Ea este „*mediumul*" sau acel „mijloc"(milieu), în care și prin care se instituie subiectul și se arată lumii.[55] Cu acestea, Ricoeur se inserează în tradiția

filosofiei subiectului, însă cu amendamentul că „instituirea-subiectului-însuși”, deci comportametul față de sine însuși sau conștiința de sine care reprezintă miezul acestei tradiții trebuie considerată a fi în cadrul limbii și nu în afara ei. Contextul în care trăiește un subiect este unul lingvistic. Lumea socială și istorică în care trăiește este fundamental una lingvistică. Prin acestea, Ricoeur repetă și precizează conceptul dialectic al concretului ca fiind contextul mijlocitor, prin care subiectul se raportează la sine însuși.

Ricoeur își intitulează de aceea ipoteza sa filosofică de lucru „reflecție concretă” ca „mediere a lui *cogito* cu întreaga lume a semnelor”.[56] Prin acest proiect reia întoarcerea spre concret, dar o dezvoltă pe latură hermeneutică. Concretul, în concepția hermeneutică, este contextul social și istoric de mediere, este un univers de semne. Iar concretul trebuie interpretat ca atare. În ciuda faptului că face parte din tradiția filosofiei subiectului, Ricoeur dorește să radicalizeze polemica cu subiectivismul tradiției carteziene. El întreprinde o deplasare fundamentală în cadrul conceptului subiectului: subiectul nu ajunge la sine printr-o actualizare directă, nemijlocită, ci prin contextul social, istoric și lingvistic în care se exprimă. Raportul cu sine este mediat complet. Filosofia reflexivă trebuie să facă un mare ocol. Ea ia calea „unei interpretări a semnelor private, publice, psihice și culturale în care se exprimă și se reprezintă dorința de ființare, năzuința către existența care ne constituie”[57].

Începând aproximativ din 1970, Ricoeur a încercat să transpună proiectul său într-o teorie despre text și interpretarea textului. El definește textul ca acel fenomen lingvistic care este legat de scriere, deci este „exterior” în comparație cu o actualizare nemijlocită a subiectului vorbitor. Această „exteriorizare” nu este o simplă înstrăinare, ci permite, dimpotrivă, un raport mai adânc cu sine. Problema textului este acutizată prin textul fictiv sau poetic prin care se anulează ideea unei lumi preformate. Această suspendare permite însă exprimarea unui alt nivel semantic, și anume acea lume în care ne raportăm față de cele mai profunde posibilități ale noastre.

În acest context, Ricoeur dorea să proiecteze o teorie a corelației dintre narativitate (de la lat. *naratio,* povestire) și istoricitate, adică caracterul istoric al existenței noastre. Punctul său de pornire constă în întrebarea privind raportul dintre povestirea fictivă a unei „istorii” (de exemplu un roman) și descrierea „adevărată” a istoriei prin istoric. În mod obișnuit se subliniază distanța dintre ele. Există însă, susține Ricoeur, o înrudire fundamentală. O întâmplare este istorică abia atunci când intră într-o desfășurare care poate fi raportată sau povestită. Ea trebuie văzută într-un context coerent, într-o

totalitate semantică. Scopul descrierii unei desfăşurări istorice este, în plus, în ultimă instanţă, înţelegerea a ceva diferit de noi şi prin aceasta înţelegerea noastră înşine. Pentru că în scrierea istoriei avem de-a face cu ceva diferit de noi, ea poate descifra întrebarea privind posibilităţile noastre proprii. Atât „povestirea" fictivă, cât şi cea istorică trimit de aceea la istoria neîncheiată în care ne situăm noi înşine.

Scrieri:

Lacan, Jacques: Écrits. Paris 1966 (germ. Schriften 3 Bde. Olten/Freiburg 1973-1980).

Lévi-Strauss, Claude: Les structures élémentaires de la parenté. Paris 1949,1967 (germ. Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Frankfurt/M.1981).

–: Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. In: Sociologie et anthropologie. Paris 1950, Ed. noua 1966, p.IX-LII (germ.: Soziologie und Anthropologie 1. München 1974. [*Einl.*]).

–:Anthropologie structurale. Paris 1958 (germ. Strukturale Anthropologie. Frankfurt/M.1967) (=*SA*)

–:La pensée sauvage. Paris 1962 (germ. Das wilde Denken. Frankfurt/M.1973)(=*WD*)

–: Mythologiques I-IV. Paris 1964-71 (germ. Mythologica. 4 vol. Frankfurt/M. 1971-75) (= *Myth.*).

Ricoeur, Paul : De l'interprétation. Essai sur Freud. Paris 1965 (germ. Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. Frankfurt/M. 1974).

–: Le conflit des interprétations. Paris 1969 (germ. în două vol.: I. Hermeneutik und Strukturalismus. München 1973 [= *HS*]. 2. Hermeneutik und Psychoanalyse. München 1974).

–: La métaphore vive. Paris 1975 (germ. Die lebendige Metapher. München 1986).

–:Interpretation Theory. Fort Worth (Texas) 1976.

–: Phänomenologie der Schuld. 2 vol. Freiburg/München 1971.

–: Liebe und Gerechtigkeit. Tübingen 1990.

Saussure, F. de: Cours de linguistique générale. Paris 1916. Ed. nouă 1972 (= *CLG*) (germ. Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Berlin 1967) (= *GF*).

Bibliografie

Lapointe, F. H. : P. Ricoeur und seine Kritiker. Eine Bibliographie. În : Philosophisches Jahrbuch 86, 1979, 340-356.

Literatură de specialitate

Arnason, Johann Pall: Zwischen Natur und Gesellschaft. Studien zu einer kritischen Theorie des Subjekts. Frankfurt/Köln 1976.

Bohnke, Michael: Konkrete Reflexion. Philosophische und theologische Hermeneutik. Interpretationsversuch über Paul Ricoeur. Frankfurt / Bern / New York 1983.

Bollnow, F.: Studien zur Hermeneutik I. Freiburg/München 1982, 224-243.

Frank, Manfred: Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und interpretation nach Schleiermacher. Frankfurt/M. 1977, 134-144.

Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt/M. 1983, 279-343.

Henaff, M.: Claude Lévi-Strauss. Paris 1991.

Honneth, Axel: Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M. 1989.

Jäger, Ludwig (Ed.): Zeichen und Verstehen. Akten des Aachener Saussure-Kolloquiums 1983. Aachen 1986.

Jaeggi, Urs: Theoretische Praxis. Probleme eines strukturalen Marxismus. Frankfurt/M. 1976.

Leach, E. : Lévi-Strauss zur Einführung. Hamburg 1991.

Meyer, U. I.: Paul Ricoeur. Die Grundzüge seiner Philosophie. Aachen 1991.

Prammer, Franz: Die philosophische Hermeneutik Paul Ricoeurs. Innsbruck/ Viena 1988.

Rosenfeld Uwe: Der Mangel an Sein. Identität als ideologischer Effekt. Gießen, 1984.

Ruijter, Arie de: Claude Lévi-Strauss. Frankfurt/ M. 1991.

Schaff, Adam: Strukturalismus und Marxismus. Essays. Viena 1974.

Scheerer, Thomas M.: Ferdinand de Saussure. Rezeption und Kritik. Darmstadt 1980.

Schiwy, Günther: Poststrukturalismus und «Neue Philosophen». Reinbek 1986.

Schoch, Bruno: Marxismus in Frankreich seit 1945. Frankfurt/M. 1980.

Spiegelberg, Herbert: The Phenomenological Movement. 3. Aufl. Den Haag 1982, 585-611.

Starobinski, Jean: Wörter unter Wörtern. Die Anagramme von Ferdinand de Saussure. Frankfurt / Berlin / Wien 1980.

Waldenfels, Bernhard: Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt/ M. 1983.

Wunderli, Peter: Saussure-Studien. Tübingen 1981.

Note

1 M. Foucault: Die Ordnung des Diskurses. München 1974, 49 et sq.

2 G. Deleuze: Différence et répétition. Paris 1968, 1.

3 Saussure, *GF*, 76.

4 Saussure, *GF*, 77.
5 Saussure, *GF*, 79 et sq., 84, 87.
6 Saussure, *GF*, 145 et sq.
7 L. Hjelmslev: Prolegomena zu einer Sprachtheorie. München 1974, 87-104.
8 Saussure, *GF*, 142 et sq.
9 Saussure, *GF*, 16 et sq.
10 Saussure, *GF*, 12, 13, 19.
11 Saussure, *GF*, 17, v. şi 80, 91, 135.
12 Saussure, *GF*, 16.
13 Cf. nota 65 von de Mauro, in: Saussure, *CLG*, 420.
14 Saussure, *GF*, 16.
15 Saussure, *GF*, 117.
16 M. Merleau-Ponty: Résumés de cours 1953/54. În: Vorlesung 1. Berlin 1973, 62.
17 Saussure, *GF*, 92.
18 Saussure, *GF*, 22.
19 Saussure, *GF*, 24-27.
20 L. Hjelmslev: Aufsätze zur Sprachwissenschaft. Stuttgart 1974, 28 (1948).
21 L. Hjelmslev, Prolegomena, 35.
22 Saussure, *GF*, 19.
23 Saussure, *GF*, 86
24 L. Hjelmslev, Prolegomena, 147 et sq.
25 Saussure, *GF*, 80, 89.
26 Saussure, *GF*, 18.
27 Saussure, *GF*, 80.
28 Lévi-Strauss, *SA*, 62.
29 Lévi-Strauss, *SA*, 44 et sqq.
30 Lévi-Strauss, *SA*, 57.
31 Lévi-Strauss, *SA*, 74.
32 Lévi-Strauss, *WD*, 295.
33 Lévi-Strauss, *WD*, 293.
34 Lévi-Strauss, *WD*, 302.
35 Lévi-Strauss, *WD*, 284.
36 Lévi-Strauss, *WD*, 284, v. şi 309.
37 Lévi-Strauss, *SA*, 66.
38 Lévi-Strauss, *SA*, 66.
39 Lévi-Strauss, *WD*, 284 notă.
40 Lévi-Strauss, *WD*, 289 et sqq.

41 Lévi-Strauss, *Einl.*, 25.
42 Lévi-Strauss, *AS*, 46.
43 Lévi-Strauss, Myth. 1., 36.
44 Lévi-Strauss, Myth. 4, 732.
45 Ricoeur, Hs, 149.
46 Merleau-Ponty: Lob der Philosophie (1953). În: Vorlesungen 1. Berlin 1973, 44; v. și Sur la phénoménologie du langage (1951) și Le langage indirect et les voix du silence (germ. În: Das Auge und der Geist. Hamburg 1984), ambele in: Signes. Paris 1960.
47 Merleau-Ponty: Signes (1960), 146.
48 Merleau-Ponty, Lob der Philosophie. În: Vorlesungen 1, 43 et sq.
49 Merleau-Ponty: Résumés de cours 1953/54. În: Vorlesungen 1, 64.
50 Sartre: Kritik der dialektischen Vernunft, 532.
51 Ricoeur, *HS*, 149; v. și cap. din *HS*, 101 et sqq. și 137 et sqq.
52 Ricoeur, *HS*, 148.
53 Ricoeur, vgl. *HS*, 153.
54 Ricoeur, *HS*, 108.
55 Ricoeur, *HS*, 160.
56 Ricoeur, *HS*, 171.
57 Ricoeur, *HS*, 173.

Søren Gosvig Olesen

Filosofia franceză mai recentă

Critica structuralismului

Așa cum s-a mai amintit, structuralism poată să însemne mai multe lucruri. Se poate vorbi relativ univoc despre structuralism sau despre un mod de a privi structuralist, dacă ne gândim aici la lingvistica generală a lui Ferdinand de Saussure. „Structuralismul" în sensul unei metodologii generale a științelor socio-umane devine însă rapid echivoc, chiar dacă ne putem sprijini pe exemplul clar al antropologiei structurale. Considerând însă structuralismul o „filosofie", ajungem însă adeseori în domeniul a ceva complet indeterminabil.

Critica structuralismului devine, așa cum era de așteptat, la fel de disparată ca structuralismul însuși. În corul criticilor se amestecă voci noi printre cele din trecut. De aceea, trebuie făcută distincția între diferite forme de critică. Comun aproape tuturor criticilor este faptul că folosesc de predilecție ceea ce noi am numit „a treia" semnificație a structuralismului, adică structuralismul filosofic. În acest caz, criticii obişnuiesc să subsumeze mișcării propriile definiții (eventual prin integrarea primei şi celei de-a doua definiții ca dovadă). Cu încetul devine incert ce mai înseamnă în genere „structuralism"; sau această noțiune capătă tocmai prin intențiile criticilor un sens univoc şi limpede. Semnificativ este faptul că tocmai autorul lucrării *Anthropologie structurale* (Antropologia structurală) nu s-a mai arătat, începând cu 1970, mulțumit de această denumire.[1] Ceea ce este s-a întâmplat în cazul lui Claude Levi-Strauss, s-a repetat și în cazul lui Michel Foucault, Louis Althusser ș.a. Aceasta nu a împiedicat dezvoltarea criticii structuralismului să devină caracteristică pentru mediul filosofic poststructuralist.

Un tip larg răspândit de critică îi reproșează structuralismului lipsa unui concept adecvat pentru istoricitate. Mai ales filosofii de diferită orientare

marxistă au ridicat această obiecție.[2] În măsura în care structuralismul se concentrează pe mărimi anonime, determinante, el ar trece cu vederea elementul dinamic, subiectul care acționează în cadrul sistemului ca întreg. Deoarece structuralismul lucrează cu relația între mărimi permanent stabile, el poate proceda doar sincronic (cu sistemele), nu însă diacronic (cu procesele). Dacă însă elementul istoric va trebui să posede realitate într-un anumit moment dat, el trebuie să fie accesibil și unei modalități sincronice de a privi lucrurile. Concepția despre istorie care stă la baza acestei critici ar duce deja, în cercetarea lingvistică (așa cum a arătat Roman Jacobson[3]), la consecința absurdă potrivit căreia, dacă toți indivizii unei comunități lingvistice dispar simultan de pe suprafața pământului, un idiom poate fi cercetat doar sincronic după codul său. O considerare sincronică va avea întotdeauna ca subiect mărimi de vârste diferite. Astfel, și o secțiune istorică va cuprinde un complex întreg de nesimultaneități.

O formă aproape la fel de răspândită de critică îi reproșează structuralismului că ar pune stăpânire pe libertatea individului sau chiar a existenței sale. Această critică a fost susținută mai ales de către reprezentanții existențialismului, dar și, mai general, din partea unor reprezentanți ai științelor socio-umane. Potrivit acestor critici, structuralismul se face vinovat de un determinism total, deoarece se referă doar la structurile anonime, care acționează „în spatele" indivizilor factici. Prin aceasta, structuralismul ar neglija alegerea existențială sau inițiativa, care poate fi determinantă într-o situație istorică anume și care trebuie să fie presupoziția pentru posibilitatea valabilității unei obligații etice. Se pune însă întrebarea dacă structuralismul conține în genere astfel de stipulări filosofice generale, dacă o analiză structurală a indivizilor, libertății, alegerii etc. nu trebuie să se raporteze la ceea ce se înțelege prin aceste mărimi într-o anume situație istorică. Oricum, așa trebuie înțelese și cuvintele pe care Jean-Paul Sartre le opune structuralismului: „Esențialul nu este ce s-a făcut din om, ci ceea ce omul a făcut din ceea ce s-a făcut din el".[4] Dimpotrivă, s-ar putea din nou pune întrebarea ce fel de mărime este oare „omul", care aici apare ca un *deus ex machina,* pentru a face ceva din ceea ce „s"-a făcut din el. Poate fi, în genere înțeles structuralismul pornind de la astfel de distincții preconcepute precum individ/societate, eu/ceilalți/impersonalul se etc.? Sau trebuie el oare înțeles mai degrabă ca o ruptură decisivă cu astfel de distincții?

De aceea, critica care abordează problema posibilității definirii conceptului de structură este mai fructuoasă. Potrivit acestei critici, elementul problematic la structuralism este statutul recunoscut aceluia care acționează

„în spatele" agenților subiectivi aparenți, determinându-i pe aceștia. Această critică este realizată pornind de la suspiciunea generală că fundamentul metafizic, identificat în epoca modernă cu subiectul uman, mai subzistă, după „destrucția" aparentă a acestuia, numai în ceea ce noi numim, vag, structuri.[5] Este în orice caz semnificativ că subiectul, combătut permanent de structuralism ca hidră, își scoate capul mereu în alte veșminte: ca „structură", „limbaj inconștient", „supradeterminare"...

Deconstrucție

Atunci când vremurile se schimbă, se schimbă și trecutul. Cu apariția filosofiei existențialiste, Kierkegaard a fost scos din uitare. Prin structuralism abia a devenit efectiv cunoscut Ferdinand de Saussure. Alți autori, dimpotrivă, trec treptat în plan secund. Un filosof ca Henri Bergson este astăzi aproape numai obiectul atenției academice – o specialitate franceză. Schimbarea de stil în filosofia poststructuralistă schimbă și raportul de forțe dintre diferitele școli filosofice ale trecutului. Deoarece e poate dificil să remarci aceste școli în spatele curentelor la modă actuale, fie pe scurt enumerate aici.

1. Formarea școlară cunoscută în franceză sub denumirea de *épistémologie* reprezintă o presupoziție importantă pentru filosofi ca Louis Althusser (1918-1990) și Michel Foucault (1926-1984). Caracteristică pentru această epistemologie franceză este relația dintre cercetările teoretico-științifice și teoretico-istorice. Cercetările epistemologilor nu pot fi înțelese dacă facem abstracție de amploarea istorică a obiectului acestora.

Epistemologia poate fi reconstruită ca mișcare făcând apel la Alexandre Koyré (1892-1964), un elev a lui Edmund Husserl și al lui Emile Meyerson, precum și la Gaston Bachelard (1884-1962), un elev a lui Leon Brunschvicg. Ca motto pentru cercetarea epistemologică rămâne încă valabilă spusa lui Koyré: „analiza unui mod de a gândi este posibilă abia atunci „când, prin travaliul istoric, ne-am educat și ne-am ascuțit privirea".[6] Koyré și Bachelard lucrează pe mai multe fronturi. Pe lângă filosofia religiei, Koyré cercetează astronomia și fizica. Bachelard se îndreaptă atât către fizică și chimie, cât și către poezie. Ambii filosofi se ocupă deci și de teme care au devenit neștiințifice, și astfel ei pot arăta cum a luat știința treptat naștere.

2. O altă instituție influentă, dar puțin vizibilă în filosofia franceză, este cea a maeștrilor. De-a lungul secolelor, în Franța au predat filosofi care au influențat generațiile viitoare mai puțin prin scrieri epocale, cât prin oferirea

unei formări școlare. Faptul că astfel de filosofi pot dobândi influență hotărâtoare se datorează nu în ultimul rând întinsei răspândiri a învățământului filosofic în sistemul francez de învățământ. Printre maeștrii francezi, fie amintiți aici Jules Lagneau (1851-1894), Emile Chartier (1868-1951, cunoscut mai ales sub pseudonimul Alain) și Michel Alexandre (1888-1952). Influența lor a plecat mai ales de la marile gimnazii din Paris. Uneori, chiar și influențele străine s-au afirmat abia prin maeștrii francezi.

Însemnătatea hotărâtoare a lui Martin Heidegger pentru filosofia franceză actuală nu se explică doar prin „intervenția" directă a lui Heidegger în a sa *Brief über den „Humanismus"* (Scrisoare despre „umanism"). Deja la momentul la care a fost expediată această scrisoare, autorul său avea un avanpost în destinatarul scrisorii, Jean Beaufret (1907-1982). El rămâne în toți acești ani eminența cenușie pentru gândirea lui Heidegger în filosofia franceză.

Transformările din mediul filosofic francez nu se referă însă doar la alegerea surselor – ca și cum sursele filosofice ar avea o semnificație imuabilă. Aceste transformări se referă în primul rând la modalitatea în care filosofii scriu și citesc. E vorba de transformări în maniera de lucru filosofică. Acolo unde filosofia se dezvoltă ca deconstrucție, consecința este trasă pornind de la experiența filosofiei contemporane: că elementul sistematic nu poate fi despărțit de cel istoric. Travaliul filosofic constă în interpretarea, în citirea textelor. De aceea, nu te poți aștepta să găsești în această perioadă material exemplificativ cu același caracter intuitiv, aproape literar ca la Merleau-Ponty sau Sartre. Exemplele nu mai sunt, s-ar putea spune, literare, ci textuale. Este absolut necesar să prezinți deconstrucția prin materialul textual care îi servește ca obiect metodic. Din același motiv, este o eroare să prezinți lucrurile ca și cum ar exista o „filosofie a lui Derrida" (sau în aceeași măsură o filosofie a lui Heidegger). Deconstrucția desemnează pur și simplu un raport față de tradiția filosofiei, raport posibil în secolul XX.

Derrida și gramatologia

Faptul că „deconstrucția" devine numitorul comun pentru o serie de eforturi filosofice de după mijlocul anilor '60 este în special meritul lui Jacques Derrida (n. 1930). Cu o oarecare probabilitate, programul unei „deconstrucții a metafizicii" poate fi redus la cerința lui Heidegger referitoare la „o destrucție a istoriei ontologiei" (*Ființă și timp*, §6). Dar abia prin Derrida deconstrucția

este dezvoltată într-o de-con-strucție – chiar dacă alți filosofi francezi vorbesc insistent de „destruction" (destrucție). Și abia mai târziu deconstrucția se îndepărtează de obiectul ei propriu-zis, metafizica, pentru a se transforma la americani în deconstructivism, și acesta mai ales în domeniul criticii literare. Semnificația filosofic relevantă a deconstrucției devine limpede atunci când te păstrezi în domeniul de lucru al filosofiei.

În filosofie, destrucția nu înseamnă distrugere, ci mai degrabă procesul prin care ceva este descompus, dizolvat în elementele sale. „Destrucția metafizicii" nu înseamnă prin urmare înlăturarea metafizicii, ci dimpotrivă. Destrucția nu se referă la trecut, ci la prezent și la viitor. „Prin negare, destrucția nu se referă la trecut; critica ei vizează 'ziua de astăzi' precum și modalitatea de tratare dominantă a istoriei ontologiei."[7] Existența umană s-a dezvoltat în fiecare epocă într-o „interpretare preluată prin tradiție a Dasein-ului" și s-a împletit totodată cu această interpretare, care nu succede Dasein-ului, ci mai degrabă îl precede.[8] Deocamdată putem rezuma astfel: destrucția nu atacă trecutul și tradiția, ci viitorul și prezentul, în cadrul cărora problema ființei este mereu ascunsă de răspunsurile oferite de evidența de-la-sine-înțelesului.

Faptul că întrebarea cu privire la ființă este ascunsă de interpretarea de fiecare dată de la sine înțeleasă înseamnă că întrebarea cu privire la sensul ființei nu poate fi pusă, deoarece ființa nu poate fi sesizată în diferențierea (*Unterschied*) ei față de ființare. În formularea acestei diferențieri, drumurile lui Heidegger și al lui Derrida se despart. Acolo unde Heidegger pune întrebarea cu privire la sensul ființei sau cu privire la ființă ca diferențiere, Derrida dorește să problematizeze doar diferențierea. Ambii filosofi dau însă de înțeles că problema vizată de această întrebare nu trebuie înțeleasă ca o diferențiere între două mărimi din cadrul ființării. Este vorba de diferențierea dintre ființă și ființarea însăși, care spre deosebire de alte diferențieri este intitulată diferență (*Differenz*). În limba franceză această denumire se modifică din nou și devine *la differance* (diferanță), așa cum destrucția devine *la deconstruction* (deconstrucția).

Dezbaterea cu metafizica, adică deconstrucția, trebuie înțeleasă pornind de la afirmațiile lui Derrida despre diferență și despre diferanță. Și aceasta deoarece nu se merge prea departe când se afirmă că, în toate interpretările sale, Derrida insistă pe jocul diferențelor drept condiție a oricărei semnificații date. Prin aceasta, el se distanțează critic față de aparent atât de solidele instanțe prestabilite ale filosofiei. Filosofia se împotrivește jocului diferențelor, așa cum se împotrivește propriilor sale condiții. Pentru Derrida, este

un paradox faptul că filosofia este text; pentru că un text se constituie din diferențe:

> „Să luăm ca exemplu textul filosofic, care – deși întotdeauna deja scris – este elaborat ca text filosofic în scopul de a se retrage în fața conținutului semnificat, al cărui purtător este."[9]

Ce fel de instanțe filosofice sunt cele care se opun unui joc al diferențelor ca acela al textului? Denumirea lor variază de la filosof la filosof. Derrida lucrează însă cu denumiri colective, de exemplu *origine*. Instanțele filosofice tradiționale, ca de exemplu ideea, Dumnezeu sau subiectul reprezintă exemple pentru origine. O altă denumire colectivă la Derrida este prezența *(présence)* sau mai bine zis prezența la sine *(présence á soi)*. Dar acestea sunt, să fie bine înțeles, denumiri ale aceluiași lucru. Fiecare origine este prezență la sine. Iată un exemplu.

Descartes inaugurează în *Meditationes de prima philosophia* filosofia unei noi epoci, reducând toată cunoașterea certă la o formulă.

> „Și astfel ajung, după ce le-am cântărit pe toate în toate felurile, în sfârșit la constatarea că această propoziție: „Eu sunt, eu exist", ori de câte ori o exprim sau o formulez în gânduri este în mod necesar adevărată".[10]

Prin propoziția: "Eu sunt, eu exist" se enunță clar o origine, și anume originea întregii cunoașteri. Adaosul absolut *necesar* al lui Descartes este însă semnificativ. Propoziția „Eu sunt, eu exist" este necesarmente adevărată, *„ori de câte ori o exprim* sau o formulez în gânduri". Conținutul propoziției reprezintă o origine în măsura în care adevărul propoziției nu se bazează pe adevărurile altor propoziții. Independența sau însemnătatea conținutului propoziției este însă în același timp o prezență de sine. Cunoașterea certă este certă abia atunci când este adusă la conștiință. Ceea ce enunță Descartes prin aceasta este un *acum*, o prezență, în care abia se stabilește că eu sunt, că eu exist. Prin aceasta se spune însă și că prezența de sine poate fi absentă, poate lipsi. Dacă însă originii îi lipsește ceva pentru a fi origine, atunci ea nu este origine. Deoarece acela datorită căruia originea ar trebui să fie origine este dependent de altceva, care este diferit de origine.

Intenția lui Derrida nu este aceea de a „critica" sau „combate" filosofi ai tradiției precum Descartes. Ceea ce îl motivează în munca sa cu textele tradiției este posibilitatea de a demonstra cum se realizează metafizica originii

sau a prezenței (pe scurt: metafizica) și în perioadele de mai târziu. La Rousseau sau la Husserl, de exemplu. Sau aparent complet în afara tradiției filosofiei, la Saussure sau Levi-Strauss.

Într-un mod demn de remarcat, proiectul lui Jacques Derrida pentru o teorie a textului, o gramatologie, prezintă același fundal ca și curentele filosofice care îl preced; pentru că opera lui începe cu studiul lui Husserl și Saussure. Într-adevăr, calea lui Derrida către gramatologie poate fi urmărită pornind de la analiza critică a teoriei semnificației a lui Husserl, analiză prezentă în *La voix et le phénomène* (Vocea și fenomenul) din anul 1967. În cadrul acestei analize se încearcă în primul rând să se arate cum fenomenologia reprezintă un punct de răscruce în destinul metafizicii, și în al doilea rând să se demonstreze cum este determinată aceasta printr-un joc al diferențelor, o diferențiere care rămâne neexplicată.

În *Cercetările logice* și *Idei I*, Husserl definește ca exterior raportul dintre semn și semnificație. Dacă un semn poate avea semnificație, aceasta se întâmplă deoarece și în măsura în care ceva este „exprimat" prin el. Semnul în sine este cel mult indiciu; abia ca expresie capătă el semnificație. Ca semnificație, expresia vrea să spună ceva; ea „spune" ceva deoarece „vrea" acel ceva; semnele semnifică pentru că vrerea lor precede ceea ce spun, lucru subliniat de Derrida prin traducerea lui *bedeuten* („a semnifica") cu *vouloir dire* (a vrea să spună).

Expresia precede, potrivit lui Husserl, o intenție semantică. De aceea, Husserl nu acordă nici o semnificație expresiilor care acompaniază „involuntar" vorba, ca de exemplu gesturile.

> „Astfel de exprimări nu sunt expresii... în cadrul lor, una nu comunică alteia nimic, în exprimarea lor lipsește intenția de a prezenta 'gânduri' într-un mod explicit... Pe scurt, astfel de 'expresii' n-au *de fapt nici o semnificație.*"[11]

Reflecția lui Husserl asupra exprimărilor involuntare este rezumată de Derrida astfel: „Ele nu *semn-ifică* nimic, pentru că nu *vor* să semnifice nimic (veulent dire)".[12] Fără o intenție semantică, exprimarea nu este expresie pentru ceva, ci este oarecum lăsată în lume. Numai voința de a spune a conștiinței poate reconfigura ceea ce este doar corporal, însuflețindu-l și conferindu-i semnificație.

> „Opoziția dintre corp și suflet nu se află doar în centrul acestei teorii semantice, ci este și explicit confirmată de aceasta... Vizibilitatea și

spaţialitate nu fac decât să ne dea o imagine eronată asupra prezenţei la sine a voinţei şi a *însufleţirii spirituale* care permite discursul."[13]

Intenţia semantică nu este deci prezentă pe de-a-ntregul în ceea ce e însufleţit, în expresie. Sufletul expresiei însăşi, intenţia semantică – adică prezenţa la sine – trebuie căutate dincolo de expresie, în monologul sufletului, care este alcătuit din „exprimare în singurătatea vieţii sufleteşti". În monolog, semnificaţia este „nemijlocit prezentă în actul expresiei"[14], aici intenţia semantică se exprimă şi se ascultă doar pe sine. Întrebarea pe care o pune acum Derrida este următoarea: de ce vorbeşte Husserl despre exprimare în singurătatea vieţii sufleteşti? Expresia trimite după Husserl la semnificaţie, dar semnificaţia este – tot după Husserl – prezentă ea însăşi nemijlocit în intenţie.

Semnele sunt considerate atunci de Husserl a fi „fără nici un sens" în monolog.[15] Această ambiguitate reprezintă simptomul pe care Derrida vrea să-l preia din textul lui Husserl: sensul pur, prezent sieşi poate fi gândit doar în cadrul diferenţei faţă de semnele exterioare. Dar în măsura în care „interiorul" s-a deschis de la bun început „exteriorului" ca "diferit" al său, în originea însăşi s-a manifestat o lipsă de origine. Diferenţa este în origine sau ea „este" originea, în măsura în care originea trebuie să fie diferenţiată şi, asemeni prezenţei la sine, trebuie mereu instituită, supusă diferenţei. „Prin urmare, difer*a*nţei nu-i mai revine numele de «origine»".[16] Toată miza deconstrucţiei rezidă în extragerea diferenţei originare din diversele concepte despre origine ale metafizicii.

Opoziţia discurs/text devine hotărâtoare aici pentru Derrida, cel puţin pentru tânărul Derrida, iar analiza lui despre Saussure se află complet pe linia interpretării sale husserliene.

În discurs există de bună seamă un material pentru filosofia limbajului şi cercetarea limbajului, cu care acestea pot lucra, şi anume componentele sunetului, denumite în lingvistică foneme. În discurs, fonemele sunt auzite, dar nu fonemele sunt esenţialul în limbaj. Decisivă este diferenţa dintre foneme, în orice caz dacă îi acordăm credit lui Saussure:

„...*că în limbă există doar diferenţe*. Mai mult: o diferenţă presupune în general elemente pozitive individuale, din raportul cărora ia naştere diferenţa; în limbă însă există doar diferenţieri fără *elemente pozitive individuale*"[17]

Desigur că nu diferențele sunt auzite, ci fonemele. Lui Ferdinand de Saussure îi datorăm demonstrația că acest joc al diferențierilor este condiția posibilității oricărui semn, dar „acest joc însuși este mut".[18] Discursul nu-și este așadar pe deplin prezent sieși; textul nu îi poate fi complet subordonat. Limbajul nu poate fi înțeles pornind de la discurs, deoarece acesta nu conține, ca discurs, principiul textului.

> „Deci nu există un text pur fonetic, și aceasta pentru că nu există *phoné* pur fonetici. Diferența instituită de foneme și făcută, în orice sens al cuvântului, auzibilă, rămâne în sine neauzită."[19]

Diferența dintre foneme nu își are originea în acestea; faptul că există diferențieri între foneme înseamnă că acestea diferențiază și sunt diferențiatoare. Sau, mai general, nu «există» doar diferanțe (*différances)* între semne, ci acestea «sunt» diferit-diferențiatoare. Această diferențiere Derrida o numește *différance* cu *a* (vizat fiind explicit că diferența dintre „différence" și „différance" nu poate fi auzită). Și tocmai această difer*a*nță, „textul" arhetipal fără origine, este obiectul gramatologiei, pe care Derrida o dezvoltă în corelație cu lingvistica (structurală) și fenomenologia.

Ca diferențiere, respectiv separare, difer*a*nța lui Derrida nu este *ceva*. Exprimat provocator: diferențierea „nu este".[20] Prin aceasta, instanța care pornește permanent de la deconstrucție se diferențiază de punctele de pornire ale metafizicii, printre care se află și gândirea ființei a lui Heidegger. O difer*a*nță nu conține nici o posibilitate de a fi prezentă.

Acest program de deconstrucție, formulat și înscenat aici de Jacques Derrida, apare și în opera unui șir de alți filosofi (independent de relațiile personale dintre ei). De aceea, se poate privi pe bună dreptate deconstrucția ca orizont interpretativ pentru o întreagă perioadă filosofică. La Althusser, dezbaterea cu metafizica vizează prezentul istoriei, istoria ca mărime originară dincolo de diferitele epoci. Iar Foucault exprimă în scrierea sa a istoriei același lucru, evitând orice indiciu la un „text care ar sta la baza" istoriilor care nu mai pot fi unificate. Atunci când Lacan afirmă că inconștientul este structurat ca un limbaj, este valabil același lucru și pentru psihanaliză; pentru că dacă în limbaj nu există decât diferențe, nu există nici în psihanaliză nici o posibilitate de a analiza o instanță originară, dătătoare de semnificații.

Althusser şi interpretarea simptomală

Ceea ce Derrida numeşte deconstrucţie, se numeşte la Althusser interpretare simptomală. N-ar fi deloc greşit, dacă folosim cuvintele lui Althusser, să denumim interpretarea lui Husserl de către Derrida simptomală. În timp ce pentru Derrida este important să releve ne-auzitul (*l'inoui*) sau ne-gânditul (*l'impensé*), Althusser vrea să descifreze ceea ce nu poate fi citit. Ambele proiecte sunt strâns înrudite; numai că ultimul se formulează în relaţie directă faţă de ceea ce a devenit instanţa principală în munca filosofică: textul.

Nu e complet întâmplător faptul că Althusser şi Derrida au fost colegi, în timpul studiilor, la École Normale Supérieure. Când Louis Althusser a murit, la sfârşitul anului 1990, Derrida a ţinut necrologul la mormântul acestuia. Dar chiar şi dacă prietenia personală era parţial motivată de faptul că, profesional, cei doi erau foarte apropiaţi, domeniile de lucru a celor doi filosofi erau foarte diferite.

La Althusser se întâlnesc deconstrucţia şi presupoziţiile ei cu şcoala „epistemologică". Mai precis ele se întâlnesc în interpretarea lui Marx a lui Althusser. În opera *Lire le Capital* (Citind Capitalul) sunt prezentate principiile acestei interpretări. Aici se lămureşte şi atitudinea lui Althusser faţă de întreaga sferă filosofică.

> „Oricât de paradoxal ar suna: putem să afirmăm de-asemenea că în evoluţia istorică a culturii umane, epoca noastră ar putea apărea cândva drept acea epocă caracterizată de unul din eforturile cele mai dramatice şi teribile: de descoperire şi învăţare conştientă a sensului „celor mai simple" gesturi existenţiale cum ar fi văzul, auzul, vorbirea, lectura: gesturi care îi pun pe oameni în relaţie cu operele lor."[21]

Acestei teze îi urmează interpretarea marxistă a şcolii lui Althusser ca „o lectură pe care dorim s-o numim, nu fără rezerve, «simptomală»".[22] Această interpretare nu este, nota bene, alta decât cea pe care o utilizează Marx însuşi referitor la precursorii săi, clasicii economiei politice. Faptul că modul de interpretare marxist este aplicat la Marx însuşi spune multe despre distanţa dintre „marxism" în general şi şcoala althuseriană în special! Studiile pentru o interpretare simptomală a lui Marx duc însă la mai mult şi la altceva decât la o teorie a metodei. Interpretarea marxistă a economiştilor burghezi este preluată atât în *Citind Capitalul* cât şi în *Pour Marx* (Pentru Marx) ca descoperire a unui nou obiect ştiinţific, şi anume a istoriei.

Atunci când Marx îi interpretează pe Smith și Ricardo, când îi comentează și îi corectează în *Capitalul* pe acești economiști, munca lui nu constă, potrivit lui Althusser, pur și simplu doar în ameliorarea „lipsurilor" economiei clasice. Marx nu deține răspunsuri mai noi sau mai bune la întrebările care se pun în economia clasică. Realizarea lui constă, în raport cu predecesorii săi, mai ales în faptul că el pune întrebările la care, fără s-o știe, predecesorii săi au răspuns deja. Aceasta se întâmplă de pildă atunci când economia clasică poate pune sub semnul egalității valoarea „muncii" și reproducerea „muncii", pentru că înțelege de fapt prin muncă deja forța de muncă. Punând întrebarea privind valoarea (și nu prețul sau salariul), Marx schimbă obiectul teoretic: munca devine forță de muncă.

O schimbare sau o ruptură asemănătoare se petrece la Marx și în cadrul interpretării lui Hegel[23]. Spre deosebire de Hegel, care formulează o istorie a filosofiei, Marx întemeiază științele istorice. Aceasta se întâmplă, potrivit lui Althusser – și potrivit oricărui marxism genuin – datorită faptului că Marx înlocuiește omul cu masele ca subiect care acționează în istorie. Mai semnificativ însă este că Althusser determină ruptura lui Marx de Hegel pornind de la conceptul de istorie. Tocmai acest concept este dezvoltat de Marx, el nu este așadar preluat din interpretarea obișnuită, așa cum este cunoscută din filosofia tradițională a istoriei și din scrierea empirică a istoriei. În cel de-al patrulea capitolul din *Citind Capitalul,* analiza criticii hegeliene a lui Marx și a economiei clasice duce la un *Proiect al conceptului istoric de timp*. Aici este criticată concepția tradițională a istoriei pornind de la asumpția „prezentului de sine"[24] al conceptului de istorie, adică de la asumpția că *istoria* în sine este dată dincolo de orice epocă. În opoziție cu aceasta, se dorește acum elaborarea unui concept istoric de timp, care caracterizează o anumită epocă fără ca această reprezentare să derive din asumpția istoriei „în sine".

O răsturnare teoretică a tipului reprezentat de Marx presupune că domeniul interogat este cu totul altul decât cel în care a fost dat răspunsul, sau, folosind o expresie dintr-un alt context, că problematica se schimbă.

Școala althusseriană – formată, în afară de Althusser însuși, mai ales de Etienne Balibar și (pe atunci) de Jacques Rancière și de François Regnault – găsea meritul lui Marx în faptul de a fi creat o nouă știință, și anume știința despre istorie. Dacă vrei să definești mai precis ce vrea să spună întemeierea acestei noi științe, trebuie să știi și mai precis ce înseamnă în genere să întemeiezi o nouă știință. În ceea ce privește această reflecție, școala althusseriană se poate sprijini pe o școală care, înainte de Althusser, nu prea

era cunoscută pe plan internațional: direcția amintită mai sus sub numele de „epistemologie".

Terminologia referitoare la întemeierea unei noi științe prin Marx este pe de-a întregul preluată de la Bachelard. Astfel se întâmplă și în cunoscutul eseu despre „dialectica materialistă":

> „Practica teoretică a unei științe diferă întotdeauna limpede de practica teoretic-ideologică a preistoriei ei: această diferențiere ia forma unei discontinuități «calitative», teoretice și istorice, pe care, cu Bachelard, o denumim prin termenul «sciziune teoretico-științifică»."[25]

Constituirea unei științe constă în determinarea unei problematici, în cucerirea unui nou obiect teoretic. Numai în cadrul totalității problematicii deja determinate are sens să tratezi o problemă ca problemă științifică, care aparține acestei științe. Prin aceasta, Althusser și Bachelard taie legătura dintre problema științifică și problemele aparent „corespunzătoare" ale trecutului (la Bachelard, de exemplu, legătura dintre atomul din fizica atomică și atomul lui Democrit) și astfel – ceea ce este același lucru – e tăiată legătura dintre fenomenele „date nemijlocit" ale cotidianului și fenomenul științific (de exemplu dintre foc și căldura definită chimic). Filosofia istoriei și umanismul sunt transcrise de către Althusser ca mărimi „ideologice", care „teoretic n-au nimic de-a face cu problematica lui Marx".[26] Că această expresie – preluată de la Bachelard – este decisivă pentru ruptura dintre tânărul și mai vârstnicul Marx, și prin aceasta dintre preștiințificul și științificul Marx, reiese din definiția lui Althusser a teoriei în genere:

> „Fiecare teorie este deci în esența ei o problematică, adică matricea teoretico-sistematică a oricărei problematizări raportate la obiectul teoriei."[27]

Se înțelege de la sine că definiția lui Althusser a științei nu cuprinde doar concepția sa despre conceptul de știință și conceptul de istorie la Marx, ci și concepția sa despre alte științe. El influențează într-un asemenea grad cursurile sale despre filosofie pentru oamenii de știință (apărute în 1974 sub titlul *Philosophie et philosophie spontanée des savants* – Filosofia și filosofia spontană a savanților), încât este greu de decis ce îi revine aici lui Marx și ce lui Bachelard.

Arareori se găsesc indicii ale lui Althusser referitoare la întemeierea altor științe decât științele istorice. În unele locuri însă, întemeierea științelor istorice de către Karl Marx este comparată cu „deschiderea" domeniului

obiectual al matematicii și fizicii (la greci, respectiv la Galilei).[28] Într-un singur loc se vizează în mod excepțional o știință ulterioară. E vorba de psihanaliză, al cărei obiect, respectiv problematică, este întemeiată de Freud. Și aici un obiect este privit ca o condiție decisivă pentru posibilitatea de a întemeia o știință; acest obiect este „inconștientul".

Această trimitere se găsește într-un eseu intitulat *Freud et Lacan* (Freud și Lacan)[29], în care meritul lui Jacques Lacan (1901-1981) este văzut în faptul că a păstrat acest obiect în pofida oricărei încercări «ideologice» de a-l reduce la altceva. Așa cum Althusser apără istoria (științei marxiste), tot astfel Lacan apără inconștientul (științei freudiene) în fața încercărilor de a reduce aceste științe la științe despre uman. Deoaerece pe cât de puțin este omul subiect al istoriei, tot atât de puțin este el subiect în raport cu inconștientul.

Interpretarea lui Freud de către Lacan nu este pur și simplu o paralelă la interpretarea lui Marx de către Althusser. În fond, ambii apără științificitatea științelor amintite, fără a garanta această științificitate prin obiectul teoretic omul, pe care apoi științele umane îl pot împărți între ele. Dar acolo unde Althusser rămâne la școala epistemologică, Lacan se referă mai degrabă la lingvistică. La Lacan, psihanaliza nu este înțeleasă ca o știință despre om, ci ca o știință a textului, trebuind să ținem seama că aici nu este vorba, evident, de noțiunea empirică a „textului".

Lacan și psihanaliza

Lacan era deja la o vârstă matură, 52 de ani, când a inaugurat, în 1953, un seminar la École freudienne, înființată de el însuși. Până atunci publicase câteva scrieri mărunte și își dăduse doctoratul în medicină (încă din 1932, cu tema *Psihoza paranoidă*). Abia în 1966 scrierile sale au fost culese într-un volum cuprinzător, *Ecrits* (Scrieri). În acest moment, „seminarul" era deja o instituție recunoscută, frecventată asiduu de filosofi (Jean Hyppolite, Maurice Merleau-Ponty ș.a), studenți, elevi și turiști. Editarea celor 24 de volume *Seminaire* (Seminar) nu este încă încheiată. Din acest motiv, printre altele, nu este posibil să prezentăm aici întreaga operă; intențiile sunt însă date limpede în primele anuare ale *Seminarului* și în scrierile cele mai timpurii.

La fel ca antiumanistul Althusser (și ca neumanistul Heidegger), Lacan evită identificarea dintre subiect și om. Existența nu este dintru început și mai ales nu este a mea; conștiința nu-și are centrul în eu, ci este complet descentrată. Astfel, în prelegerea lui Lacan din anul 1949, despre stadiul de

oglindire, se spune că experiența care se desfășoară în acest stadiu ne aduce în contradicție cu orice filosofie, „care este derivată nemijlocit din cogito", printre care și „filosofiile contemporane despre ființă și nimic".[30] Ținta acestei remarci este prea limpede pentru a mai trebui clarificată aici. Dar ar fi greșit să înțelegem expresia lui Lacan ca referindu-se la o contradicție filosofică internă dintre existențialism și psihanaliză. De asemenea, ar fi futil să înțelegi „problemele filosofice" ca probleme ridicate de Lacan în calitate de filosof. Pentru că în acest context nu se soluționează problemele filosofice; mai degrabă, se poate spune că acestea sunt 'tratate'. Pe de altă parte aceasta este o posibilă cale de acces, din care travaliul filosofic actual are de învățat.

„A trata" nu poate însă însemna în cadrul psihanalizei același lucru ca în medicină, respectiv în terapie. Pentru că psihanaliza nu intenționează o vindecare în sensul unei refaceri a ego-ului. O astfel de refacere nu există, chiar dacă există o imagine a psihanalizei despre ego; dar a lucra la refacerea acestei imagini ar însemna tocmai a fixa trăsăturile neurotice ale eului. Lacan vrea, prin interpretarea sa a lui Freud, să elibereze psihanaliza de orice formă a psihologiei eului; de aceea, el respinge denumirea de „psihologie abisală" ca adecvată pentru psihanaliză.

Psihanaliza nu pornește de la subiect, nici măcar în forma extremă, unde acesta este înțeles ca mediul „sintetizator" sau „totalizator" al istoriei. Aceasta nu înseamnă însă că această formă – forma extremă a subiectului sau a filosofiei moderne – nu este decisivă pentru Lacan (aici devine interesantă prezența lui Jean Hyppolite la seminar și, o dată cu el, iarăși Hegel). Tehnica psihanalizei are ca scop final restabilirea „istoriei subiectului"[31] Psihanaliza ia deci în serios ceea ce analizatul însuși a trecut cu vederea și n-a luat în serios.

Psihanaliza (re)construiește ceea ce subiectul nu a văzut în construcțiile sale (intenții, planuri, dorințe, idealuri ș.a.m.d.). Aceasta înseamnă iarăși că psihanaliza construiește subiectul ca obiect. „Sinele este un obiect"[32] se spune într-una din tezele care revin mereu la Lacan. Ceea ce psihanaliza construiește, sau mai bine zis reconstruiește, nu este doar subiectul, așa cum este el „în realitate"; subiectul este construit din sine însuși în cursul vieții analizatului. Analistul interpretează această construcție în textul care i se oferă pe canapea și prin aceasta o elaborează la modul serios ca construcție. Lacan propune analizarea acestui text sau discurs inconștient cu mijloacele lingvisticii.

O dată cu limbajul, subiectul este constituit într-o ordine simbolică, ca acest sau acel subiect în acest sau acel sistem de diferențe (femeie/bărbat,

copil/adult etc.) În această ordine, mărimile, care la Freud devin concepte fundamentale, se pot citi ca figuri, ca figuri de stil. Simptomul care la Freud se numește comprimare și care constă din punerea mai multor elemente într-un întreg (de exemplu când o persoană apare în vis cu fața altei persoane și cu vestimentația unei terțe persoane), capătă la Lacan aceeași valoare ca figura retorică a metaforei, al cărei principiu este: un cuvânt pentru altul. Dorința, care la Freud se numește transfer și care constă în faptul că obiectul sentimentului este înlocuit printr-un alt obiect (de exemplu când copilul transferă dragostea sa față de mamă asupra unei suzete sau un ursuleț), capătă la Lacan aceeași valoare ca figura retorică numită metonimie, al cărei principiu este: partea pentru întreg. Simbolicului îi stă în opoziție, totodată determinat de aceasta, ordinea imaginară, definită dinspre o imagine în oglindă, adică dinspre un altceva pe care niciodată nu-l pot vedea, pentru că acest altceva sunt eu, dar care tocmai de aceea mă pune în umbră. Imaginarul și simbolicul sunt delimitate de real, care nu este însă conceptul a ceva real; drept concept, limită, realul se arată numai în acela de care analiza se lovește ca de un „imposibil". Conceptul de real este conceptul de ordine, din care, după cum spune Lacan cu plăcere[33], nu poți să crești alți iepuri decât cei pe care i-ai introdus mai înainte – pe scurt, este vorba de întâlnirea subiectului cu sine însuși.

Faptul că realul este „numai" un concept-limită înseamnă deopotrivă că nu există nici o altă cale în afara legăturii cu simbolicul, cu imaginarul și cu realul. Această legătură este, ca întreg structural, indestructibilă; întrebarea parțial futilă privind „structuralismul" lui Lacan trebuie pusă pornind de la acest context. În orice caz, prin acest context structural, Lacan s-a distanțat – și mai curând în aceasta rezidă semnificația operei sale – de o simplă și reducționistă reeditare a psihanalizei, care vrea să explice totul prin dorință și sexualitate ca instanțe ultime. Pentru a o spune cu vorbele lui Lacan, care ilustrează și stilul lui Lacan în „seminar", ușor, simplu și netransparent, ca stilul lui Freud:

> „Când Freud constată că dorința sexuală se află în inima dorinței umane, atunci toți cei care-l urmează o cred, o cred atât de puternic încât se autoconving că acest lucru este foarte simplu și că din aceasta mai trebuie să faci doar o știință, știința dorinței sexuale ca forță constantă. Este suficient să elimini piedicile din drum și deja totul trebuie să meargă de la sine... Numai că nu merge de la sine. În acel moment – și aceasta este schimbarea de direcție – se spune că subiectul opune rezistență. De ce se spune aceasta?

Pentru că și Freud a spus-o. Dar nu s-a înțeles mai bine ce înseamnă *a opune rezistență* decât s-a înțeles ce înseamnă *dorință sexuală...*
Există doar o singură rezistență, și aceasta e rezistența analistului. Analistul opune rezistență atunci când nu înțelege cu ce are de-a face. El nu înțelege cu ce are de-a face atunci când crede că a interpreta ar însemna să arăți subiectului că ceea ce dorește ar fi acest obiect sexual. El se înșală. Despre ce-și imaginează aici că ar fi obiectiv este doar o pură și simplă abstracție."[34]

Foucault și analiza discursului

Este caracteristic pentru filosofii deconstrucției faptul că sunt foarte rezervați cu informațiile de tip biografic. Motivul pentru acest lucru este el însuși filosofic: comunicările proprii și comentariile autorului fac și ele parte din corpul textului și sunt expuse interpretării la fel ca și celelalte texte ale sale. Formularea lui Michel Foucault privind această concepție a devenit aproape o legendă:

„Mai mulți decât unul scriu probabil ca mine, pentru ca în final să nu mai aibă față. Să nu fiu întrebat cine sunt și să nu mi se spună că ar fi bine să rămân același: aceasta este o morală a stării persoanei; ea domină actele noastre. Ea trebuie să ne elibereze, atunci când e vorba să scriem."[35]

Aceste cuvinte au fost uneori interpretate ca și cum Foucault ar fi susținut că individul nu există. Acest lucru este desigur o gravă neînțelegere. Cuvintele lui Foucault generează mai degrabă o puternică rezervă față de semnificația „de la sine înțeleasă" a unor cuvinte ca existență, individ și altele asemănătoare. Aici este importantă o reverificare, o interpretare.

Dintre denumirile utilizate (de către Foucault însuși și de către alții) pentru proiectul său, și anume cele de genealogie, arheologia științei, analiza discursului, trebuie subliniată, nu în ultimul rând, cea din urmă. Prin ea, *munca lui Foucault este caractreizată* drept *interpretare.* Pe lângă aceasta, utilizarea denumirii este indicată aici deoarece conține unul din termenii cei mai folosiți și cei mai greșit folosiți ai mediului filosofic francez, și anume termenul de expresie (discours). Care este obiectul analizei discursului?

Se poate porni foarte bine de la o simplă traducere a cuvântului 'discours'. Din semnificația inițială – un discurs care este ținut și se desfășoară – s-a dezvoltat și utilizarea franceză a cuvântului. Problema unei semnificații mai largi a termenului discurs este că discursivul nu poate fi opus non-

discursivului precum cuvântul – faptei sau ideologia – „bazei materiale". Prin faptul că scrie istoria ca o analiză a discursului, Foucault nu transformă mersul lucrurilor într-o chestiune de cuvinte.

Analiza discursului urmează principiul pe care l-a stabilit deja Saussure, adică principiul imanenţei. Cuvântarea este analizată „în sine însăşi după regulile formării ei".[36] Prin aceasta, obiectul analizei discursului este de asemenea dat definitiv. A analiza un discurs înseamnă a analiza regulile de alcătuire a discursului, ale formării lui. Nici un discurs nu este complet nedeterminat; orice discurs este un discurs configurat. În formarea discursului se manifestă regulile, şi prin acesta istoria determinată din care derivă discursul. „O mulţime de enunţuri va fi numită discurs, în măsura în care enunţurile fac parte din aceeaşi formaţiune discursivă."[37]

Analiza discursului este dedicată modalităţii discursive, articulării obiectului ei. Această articulare preia titlul operei deschizătoare de drumuri *L'Ordre des choses* (Ordinea lucrurilor), şi de aici porneşte analiza discursului – „unde se vede.... detensionându-se înlănţuirea foarte puternică a cuvintelor şi lucrurilor...."[38] Ordinea discursului este legată de reguli. Discursul însă, dimpotrivă, este ca obiect tocmai ceea ce „se poate face" potrivit regulilor. Discursul este „materialitate repetabilă."[39] O formulă care poate fi citită şi ca definiţie a obiectului analizei discursului.

Centrul de greutate al operei lui Foucault se află, în ciuda acestui fapt, în cercetarea istorică concretă, chiar şi în ceea ce priveşte problemele concret-filosofice. Aceasta n-ar fi o cercetare istorică, ci doar filosofie a istoriei (combătută de Foucault la fel de energic ca Althusser), dacă s-ar sprijini pe o „concepţie" generală despre istorie. Numai un lucru este general valabil pentru analiza discursului, şi aceasta înseamnă pentru orice istorie:

> „Se ştie că nu ai dreptul să spui totul, că nu poţi cu orice ocazie să vorbeşti despre toate, că în sfârşit nu oricine poate vorbi despre orice îi trece prin cap."[40]

Deşi acest enunţ general nu este foarte fertil, el spune totuşi că discuţia este în orice moment reglată şi, astfel, legată de anumite reguli, astfel încât regulile de formare a discursului trebuie să fie punctul de plecare al oricărei scrieri istorice. Corespunzător, o categorie fundamentală istorică poate fi definită ca „eveniment" prin răsturnarea tuturor regulilor în favoarea unora noi.[41] Evenimentul nu trebuie perceput prin aceasta ca o apariţie sau o survenire, el nu se realizează fără împotrivire; deoarece o schimbare de reguli este deja o schimbare de putere.

> „Marele joc al istoriei aparține celui care pune stăpânire pe reguli, care le preia locul, care le utilizează, care se deghizează pentru a le răsturna, a le utiliza în răspăr și a le întoarce împotriva celor care le introduseseră; acest joc aparține celui care lasă să funcționeze eșafodajul complex în care se include în felul în care stăpânitorii se văd stăpâniți de propriile lor reguli."[42]

Majoritatea istoriilor concrete ale lui Foucault posedă un obiect al cărui caracter istoric a fost aproape necunoscut înainte de Foucault. Astfel el scrie istoria privirii medicale în *Nașterea clinicii*, istoria excluderii și internării indivizilor în *Nebunie și societate*, istoria pedepsirii și construcției închisorilor în *A supraveghea și a pedepsi* precum și istoria sexualității occidentale în *Istoria sexualității*. Cu ultima operă, se pare că Foucault trece de la necunoscut la prea cunoscut. Dar acest lucru este înșelător: tema este inventarea sexualității. Și pentru că tocmai această ultimă operă dezvoltă teoria foucaultiană a puterii ca teorie, conținutul ei va fi rezumat pe scurt.

Punctul de pornire este Anglia victoriană, un timp și o societate care aparent sunt diametral opuse timpului și societății noastre. În Anglia victoriană mobilele erau îmbrăcate. Mobilele goale erau necuviincioase. Picioarele de la mese se înfășurau în stofe groase. De fapt, ele nu reprezentau în sine nimic obraznic; dar goale puteau duce cu gândul la altfel de picioare și la goliciunea acestora. Un timp cast, Foucault nu dezminte acest lucru. Dar nu l-am depășit oare și nu i-am anulat interdicțiile? Noi credem că am ajuns mai departe, că am devenit mai liberi. În *Istoria sexualității* (vol.I), această argumentare este răsturnată. În Anglia victoriană erai într-adevăr stăpân pe simțuri. Aceasta mergea până acolo încât se îmbrăcau mobilele. Chiar și numai vederea unei mese de picior te făcea să te gândești la sex. Noi suntem încă dominați de această eră: „Noi victorienii".[43] Tot ce ascundeau aceștia, pentru a fi găsit corect, noi transformăm într-o mare descoperire. Tot ceea ce ei au edificat, noi am descoperit. Noi dezbrăcăm, scoatem lucrurile la lumină, devenim naturali. „Ironia acestui dispozitiv: ne face să credem că e vorba de «eliberarea» noastră."[44] Aceasta a sugerat stilul din *Istoria sexualității:* este vorba de reevaluarea a ceea ce timpul nostru consideră real și de la sine înțeles.

> „*Este «sexul» adevăratul punct* de ancorare, care poartă manifestările «sexualității» – sau este el o idee complexă, care s-a format istoric în cadrul dispozitivului sexualității?"[45]

Această întrebare este decisivă pentru întregul proiect. *Istoria sexualității* este o privire de ansamblu care pornește de la antichitate și sfârșește în

secolul XX. Abia către sfârșit, în capitolul despre *Dreptul asupra morții și forța de viață* se găsește un indiciu pentru ceea ce a pus proiectul în mișcare. Foucault diferențiază aici între două societăți diferite, o societate mai veche a sângelui și o societate mai nouă a sexului. Trecerea începe să se facă simțită în secolul al XVII-lea.[46] Societatea sângelui este caracterizată prin dreptul „de te face să mori sau de te a lăsa să trăiești", societatea sexului prin dreptul de a „te face să trăiești sau de a te împinge la moarte".[47] Primul drept este simbolizat prin sabie, lege și suveran. Aici se trimite la Pufendorf și Hobbes. Dar aceste simboluri se unesc în sângele care conferă valoare arborilor genealogici, sânge care poate fi vărsat, care prin epidemii și foamete poate intra în pericol.[48] Societatea prezentului, în schimb, este o societate a sexualității, caracterizată de normă, de știință, de viață. Din secolul al XVII-lea până în secolul al XIX-lea societatea occidentală trece de la „simbolistica sângelui" la „analitica sexualității".[49] Chiar dacă Foucault nu dorește să facă din această diferență singura diferență între ieri și azi, crede că poate constata că puterea exterioară, ancorată simbolic, a fost înlocuită printr-una mai difuză, dar nu mai puțin eficientă. Execuția a devenit treptat pedeapsă cu moartea, renunțând la ritual.

> „Războaiele nu se mai poartă în numele suveranului care trebuie apărat, ci în numele existenței tuturor. Sunt ridicate popoare întregi în scopul de a ucide reciproc în numele necesității vieții lor."[50]

Suveranul avea drept de moarte asupra supusului; noua putere este putere asupra vieții, bio-putere. Mijloacele ei de influențare sunt altele: control, reglare, disciplină. „Pentru prima dată în istorie biologicul se reflectă în politic."[51] Sinuciderea și mortalitatea infantilă devin probleme, sociologia și demografia devin științe.

Prin această schiță, lucrarea *Sexualitate și adevăr* prezintă societatea actuală ca societate sexuală. Dacă sexul devine focarul acesteia, atunci acest lucru se datorează faptului că formele de putere și știință pe care le dezvoltă această societate sunt unite prin sex: prin sex sunt unificate disciplinarea organismului și reglarea populației.[52] În contradicție cu sângele, sexul nu-și are valoarea de la bun început: „Sângele burgheziei era sexul acesteia", se spune într-un loc.[53] Nobilimea este permanent expusă aceluiași reproș: ea este degenerată, decadentă. Burghezia este vigilentă, vrea să fie sănătoasă și trebuie de aceea să fie morală. Sănătatea trupului este capitalul omului. Diversele boli sunt privite în lumina sexualității; cauzele lor sunt „genitale".

Sănătatea este măsurată cu sexul ca etalon al valorilor. Prin aceasta, sexul n-a devenit doar criteriul puterii, ci și criteriul adevărului.

Foucault relevă caracterul istoric al fenomenului prin răspunsul la întrebarea cum se raportează reciproc sexul și sexualitatea: sexul nu este „baza" reală a sexualității, se comportă invers; „punctul ideal", sexul, presupune realitatea istorică a sexualității ca „dispozitiv".[54] Prin această, scrierea istoriei devine la Foucault critică istorică și deci iarăși critică a teoriei critice obișnuite. Atunci când Foucault îi întâmpină pe „evangheliștii" eliberării cu un refuz, atunci n-o face din cauza fixării asupra sexualului, ci pentru că trec cu vederea noutatea esențială a sexualității. Ei trăiesc încă în societatea sângelui; critica lor poate fi recunoscută după punctele de plecare: sabia, legea și suveranul. Dar sexualitatea este un aparat al puterii total diferit. Critica trebuie, în raport cu ceea ce critică, să recupereze secole.

> „În gândirea politică și în analiza politică capul regelui încă nu a căzut. De aici semnificația care se acordă încă în teoria puterii problemei dreptului și a forței, problemei legii și a fărădelegii, voinței și libertății și mai ales problemei stării și suveranității (chiar dacă aceasta nu se mai caută în persoana regelui ci într-o ființă colectivă)."[55]

De aceea raporturile de forță trebuie gândite altfel. „A gândi sexul fără lege și puterea fără rege."[56] O astfel de teorie critică, fără monarh și fără drept, este definită de Foucault ca imanentă și strategică:

> „Dacă Machiavelli a fost printre puținii care au analizat puterea principilor în contextul raporturilor de putere – și în asta constă scandalul «cinismului» său, atunci astăzi trebuie mers poate un pas mai departe și, renunțând la figura principelui, trebuie descifrate mecanismele de putere pornind de la o strategie imanentă raporturilor de putere."[57]

Este limpede că critica criticată aici are ca prototip psihanaliza și freudo-marxismul. Freud și Reich sunt însă amintiți doar ca jaloane ale unei „răsturnări și transfer tactic"[58] în istoria sexualității, prin care suveranul este introdus în rolul tatălui.[59] Aici însă ne interesează doar critica principială a teoriei puterii. Pornind de aici trebuie înțelese toate temele istoriei sexuale.

Prin această determinare târzie a noțiunii de putere, Foucault încearcă să se distanțeze de *asumpția, proprie* umanismului și științelor umane, a unui subiect ca unitate care rezidă în el însuși, în acest caz sub forma unui centru dinspre care se exercită puterea. El denumește această concepție ca

monarhică și juridică și îi opune propria sa concepție, pe care o numește imanentă și strategică. Teoria puterii, care într-un anume sens este rezultatul final al scrierii foucaultiene a istoriei, poate fi caracterizată prin următoarele cinci teze din *Istoria sexualității*:

1) „Puterea nu este ceva care poate fi dobândit, sustras, împărțit, păstrat sau pierdut."
2) „Relațiile de putere se comportă față de alte tipuri de raporturi... nu ca ceva exterior, ci le sunt imanente."
3) „Puterea vine de jos, adică ea nu se întemeiază într-o matrice generală a unei divizări globale, care opune stăpânitorii stăpâniților..."
4) „Relațiile de putere sunt concomitent intenționale și non-subiective."
5) „Acolo unde există putere, există rezistență. Și totuși, sau mai degrabă tocmai de-aceea, rezistența nu se află niciodată în afara puterii."[60]

Această teorie a puterii nu este doar rezultatul analizei discursului, ci și al unei deconstrucții totale, care pătrunde astfel din „pura" metafizică în domeniul politicii.

Dar aceasta nu e totul; ultima fază a scrierii faucaultiene a istoriei desemnează și sfârșitul epocii căreia i s-a conferit aici titlul de „deconstrucție". Poate doar din motive contingente. Contingența și necesitatea nu se pot diferenția în contextul istoric.

Retroactiv pare că dezvoltarea s-a „răsturnat": mai întâi într-un fenomen efemer, al așa-numiților filosofi noi, care au reacționat iritat la transformarea marilor instanțe (subiect, istorie, putere ș.a.m.d.) ale „maeștrilor gândirii" în domenii tot mai anonime; mai târziu într-o reflecție filosofică situată conjunctural, în care dezvoltarea filosofiei a luat parte la deconstrucția însăși. Dar de aici apare o nouă conjunctură filosofică.

Postmodernismul

Mediul filosofic francez s-a schimbat clar o dată cu trecerea la noul deceniu al anilor '80. Chiar și în planul biografic și anecdotic schimbarea se face resimțită. Jacques Lacan moare în 1981, la mai puțin de un an de la închiderea *Școlii freudiene*. Michel Foucault moare în 1984 de o boală pe care n-o poate vindeca încă nimeni. Louis Althusser este internat în 1980 în clinica Sf. Ana de la Paris. Schimbarea se face observabilă la modul concret prin faptul că noile începuturi teoretice și-au epuizat încetul cu încetul fertilitatea.

După mijlocul anilor '70 nu mai apare nici o scriere decisivă a lui Lacan și Althusser, și chiar dacă Foucault scoate în sfârșit, în 1984, volumele II și III din lucrarea *Istoria sexualității,* nu e deplasată totuși afirmația că aceste două volume n-au satisfăcut, în rândul filosofilor, așteptările privind o grandioasă teorie a puterii. Totuși, metoda deconstrucției rămâne în continuare eficientă printre filosofi.

În continuarea lucrărilor privind proiectul deconstrucției, atenția filosofilor se îndreaptă asupra unor noi domenii de lucru, astfel la Jean Toussaint Desanti (n. 1914) asupra raportului dintre filosofie și știință, la Philippe Lacoue-Labarthe (n. 1940) asupra politicului, la Jean Luc Marion (n.1940) asupra tradiției de la Descartes încoace, la Gerard Granel (n. 1930) asupra traducerii filosofice. Corespunzător, se schimbă izvoarele filosofice. O noutate ar putea fi aceea că Wittgenstein începe să ocupe un loc primordial, nu în ultimul rând datorită lucrărilor lui Jaques Bouveresse (n. 1946). Și în multe cazuri este vorba la francezi de o nouă interpretare a lui Wittgenstein, în care raportul acestuia față de filosofia analitică ocupă doar un loc periferic.

Printre acești filosofi, Jacques Derrida este la fel de productiv ca întotdeauna. Dar tezele despre raportul dintre discurs și text trec, în opera sa târzie, tot mai mult pe planul secund. De la opera aproape literară *La carte postale* (Cartea poștală) (1980) până la *Psyche. Inventions de l'autre* (Psyche. Invenții ale celuilalt) (1987) și *De l'esprit* (Despre spirit) (1988), principala preocupare a lui Derrida este mai degrabă o chestionare a propriilor presupoziții. Relația cu Heidegger este articulată tot mai direct, iar în *De l'esprit* (prilejuit de discuții politice), opera și activitatea lui Heidegger sunt cercetate pornind de la categoria spiritului. Conceptul, chiar cuvântul „spirit" nu putea fi găsit în textele lui Heidegger, până apare brusc în cuvântarea de rectorat din anul 1933. Este vorba, potrivit lui Derrida, nu doar despre un episod, și el dorește să demonstreze acest lucru prin repetarea (clară) a temei în interpretarea lui Heidegger a poeților. Concluzia acestei interpretări a interpretării heideggeriene a poeților este aceea că Heidegger poate fi înțeles totuși ca o prelungire a tradiției filosofiei, de fapt nu ca una directă, dar ca una metaforică, o prelungire care citează.

Derrida și contemporanii săi devin, după o rezistență inițială din partea mediului universitar consacrat, un fel de prototipuri de profesori universitari de filosofie. O parte dintre acești filosofi era, până de curând, cunoscută numai publicului francez (și datorită cărților lor de școală); acest lucru este valabil și pentru Gilles Deleuze (n. 1925) și Jean-François Lyotard (n. 1924).

Mai ales ultimul devine apoi brusc cunoscut pe plan internațional în cursul noului curent care primește numele de „postmodernism", urmat apoi de sociologul Jean Baudrillard (n. 1929).

Faima bruscă ce-i revine lui Lyotard are legătură cu publicația sa din anul 1979: *La condition postmoderne* (Condiția postmodernă). Trebuie ținut seama că în titlul acestei cărți nu este vorba de un „-ism", și ar fi de-asemenea greșit să-l facem pe Lyotard un exponent al postmodern*ism*ului. Chiar dacă discursul despre un astfel de postmodernism devine (și) în Franța familiar, acest lucru este cu atât mai remarcabil cu cât precursorul acestuia, modernismul, este în Franța o noțiune necunoscută.

Postmodernismul se răspândește, venind din America, în Franța, mai întâi în arhitectură și artă, apoi și în filosofie. O definiție mai exactă poate porni de la contradicția dintre postmodernism și modernism, deoarece deosebirile de opinii pot fi înțelese ca diferențieri dintre două ere: cea modernă și cea postmodernă.

Despre ce este vorba cu acest modernism căruia i se opune postmodernismul? Modernismul drept curent cultural se poate caracteriza evident în multe feluri, atât în literatură și în artă, cât și în arhitectură. În ultimul domeniu, modernismul este caracterizat de formalism, analitic, funcțional. Tocmai de aceea modernismul devine și o credință în, sau de-a dreptul o teorie despre organizarea rațională, previzibilă și transparentă a lucrurilor. („Forma urmează funcția"). Dar ce înseamnă această presupoziție a modernismului?

Dacă vrei să caracterizezi într-un cuvânt modernismul în calitate de curent, atunci cuvântul potrivit este *utopic*. Pornind de la ideea organizării raționale și transparente, epoca modernă a ales ca ideal organizarea rațională și transparentă a lumii. Postmodernismul diferă de modernism tocmai prin aceea că renunță la această idee și la acest ideal. Epoca postmodernistă începe cu decăderea utopiei.

Ideea raționalității ordinii universale este la fel de veche ca filosofia însăși, și „postmodernismul" este atunci și expresia pentru sfârșitul filosofiei, și chiar și a formei ei celei mai cotidiene – ca ideologie. Să amintim în acest context că ideologiile moderne se bazează pe autorități mai tinere decât filosofia. De exemplu, optimismul modern al progresului se revendică de la la știință. Postmodernismul se află în schimb, atât temporal cât și teoretic, dincolo de credința în progres.

În lumina acestei ultime caracteristici nu pare de mirare că postmodernismul a putut prinde în Franța. Deconstrucția contribuise ca mișcare la

diminuarea așteptărilor privind filosofia (ca soluționare de probleme, concepție universală ș.a.m.d.). Aidoma „gândirii slabe" italiene, probabil un caz marginal între deconstrucție și postmodernism, filosofia franceză a renunțat, după generația lui Derrida, la pretențiile filosofiei referitoare la contribuții sistematice. Influența lui Heidegger nu înseamnă progres în filosofie, ci un pas înapoi în privința posibilităților filosofiei.

Moartea ideologiilor și decăderea utopiei era o temă complexă la Jean-Francois Lyotard deja înainte de apariția postmodernismului în Franța. Prin cărțile *Discours, figure* (Discurs, figură) (1971) și *Economie libidinale* (Economie libidinală) (1974) el oferă o critică a ideologiilor emancipatoare moderne. Ele sunt numite aici „mari povestiri"și din caracteristicile lor face parte mai ales faptul că sunt concepții generale. Punctele de plecare a unor astfel de totalități sunt nu doar eliberarea, ci și știința, iluminismul, religia. Opusul lor sunt diversele „povestiri mici". Tocmai prin diversitatea (și neconcordanța între ele) a acestor povestiri mici, anonime, epoca noastră poate fi definită ca postmodernism.

> „Prin metapovestire sau povestire mare înțeleg tocmai povestirile (narrations) cu funcție legitimativă. Decăderea ei nu împiedică miliarde de povestiri mici și mai puțin mici să țeasă în continuare postavul vieții cotidiene."[61]

Se pare că, în această situație, postmodernismul poate însemna în filosofie două lucruri.

În primul rând, postmodernismul poate însemna, ca la Lyotard, reflecție despre condiția (*condition*) postmodernă menționată mai sus. Această reflecție nu vizează doar inevitabilul caracter fragmentar al existenței umane și a formațiunilor sociale. Reflecția vizează și toate încercările din această epocă de a unifica fenomenele în unități aparente. Într-o perspectivă mai largă, ea vizează așadar posibilitatea filosofiei în genere. Lyotard circumscrie în *Le differend* (Diferendul) (1983) sarcina filosofiei prin faptul că aceasta ar trebui să constate incomensurabilitatea narațiunii ca imposibilitate de unificare a „jocurilor de limbaj".

În al doilea rând, postmodernismul poate însemna și în filosofie, la fel ca în artă, arhitectură etc., o formă de compoziție, prin care unități sparte pot fi recompuse. O artă a copierii în care îți iei adio de la credința în originalitate și întemeiere a sensului. Sau o artă a citării, în care tipurile de stil sunt amestecate aleatoriu. În acest caz, era deconstrucției se răstoarnă în opusul ei. Decesul „marilor narațiuni" este interpretat ca sfârșit al istoriei și aceasta

la rândul ei ca un fel de „eliberare" de istorie. Tipurile de stil ale postmodernismului se caracterizează prin faptul că amestecă bunurile teoretice din haznaua istoriei. Prin întrebarea privind amestecul stilurilor, filosofia se află în fața subiectului regăsit.

Această subiectivitate veselă ar putea fi sloganul postmodernismului. În acest caz, postmodernismul ar însemna deschiderea ușilor și porților arbitrarietății subiectului. Trebuie înțeleasă oare pe fundalul acestei tendințe întoarcerea lui Lyotard din *Le differend* la opera mai degrabă discretă a profesorului de filosofie?

Literatură secundară

Beaufret, Jean: Wege zu Heidegger. Frankfurt/M. 1976.
Culler, J.: Deconstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie. Reinbek 1988.
Descombes, V.: Das Selbe und das Andere. Frankfurt/M. 1981, p. 91-224.
Fietz, Lothar: Strukturalismus. Eine Einführung. Tübingen 1982.
Frank, M.: Was ist Neostrukturalismus? Frankfurt/M. 1983.
Freger, J.-B.: Den Strukturalismus verstehen. Gießen 1974.
Schiwy, G.: Postrukturalismus und „Neue Philosophen". Reinbek 1985.

Scrierile lui Derrida

L'écriture et la différence. Paris 1967 (germ. Die Schrift und die Differenz, Frankfurt / M. 1972).
La voix et le phénomène. Paris 1967 (germ. Die Stimme und das Phänomen. Frankfurt/M. 1979) (= *SP*).
De la grammatologie. Paris 1967 (germ. Grammatologie. Frankfurt/M. 1983) (= *G*).
Positions, Paris 1972 (germ. Positionen. Viena 1986).
La dissémination. Paris 1972.
Marges de la philosophie. Paris 1972 (germ. Randgänge der Philosophie. Viena 1988) (= *R*).
Glas, Paris 1974.
Éperons. Les styles de Nietzsche. Paris 1976 (germ. Sporen. Die Stile Nietzsches. Paris/Venezia 1976. Franz.-ital.-engl.-dtsch Parallel Text).
La carte postale de Socrate à Freud et au-delà. Paris 1980 (germ. Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits. 2Bde. Berlin 1982/1987).
Télépathie (1981). In: Psyché. Paris 1987, 237-270 (germ. Telepathie. Berlin 1982).
D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie. Paris 1983 (germ. Apokalypse. Viena 1985).
Schibboleth-pour Paul Celan. Paris 1986 (germ. Schibboleth. Für Paul Celan. Viena 1986).

Les morts de Roland Barthes. In: Poétique 47 (1981), p. 269-291 (germ. Die Tode von Roland Barthes. Berlin 1987).

(s. a.) Roland Barthes. Paris 1981 (germ. Roland Barthes. Ed. de H. H. Henschen. München 1988).

Psyché. Inventions de l'autre. Paris 1987.

Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce. Paris 1987.

De l'esprit. Heidegger et la question. Paris 1987 (germ. Vom Geist. Heidegger und die Frage. Frankfurt/M. 1988).

Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique. (1983); La main de Heidegger (Geschlecht II) (1984/1985). In: Psyche. Paris 1987, p. 395-451 (germ. Geschlecht (Heidegger). Sexuelle Differenz, ontologische Differenz; Heideggers Hand (Geschlecht II). Viena 1988).

Mémoires pour Paul de Man. Paris 1988 (germ. Memoires. Für Paul de Man. Viena 1988).

Mémoires II. Comme le bruit de la mer au fond d'un coquillage. La guerre de Paul de Man. Paris 1988 (germ. Wie Meeresrauschen auf dem Grund einer Muschel. Paul de Mans Krieg. Viena 1988).

Limited Inc. Evanston (Ill.) 1988 (fr. Limited Inc. Paris 1990).

Signéponge. Paris 1988.

La pharmacie de Platon. Paris 1989.

Comment ne pas parler. Dénégations. Paris 1987 (germ. Wie nicht sprechen. Verneinungen. Viena 1989).

Le problème de la génèse dans la philosophie de Husserl. Paris 1990.

Du droit à la philosophie. Paris 1990.

Force de loi (Deconstruction and the Possibility of Justice. New York 1990) (germ. Gesetzeskraft. Frankfurt/M. 1991).

Donner le temps. Paris 1991.

Feu la cendre. Paris 1987 (germ. Feuer und Asche. Berlin 1988).

La verité en peinture. Paris 1978 (germ. Die Wahrheit in der Malerei. Frankfurt/M. 1991.

Literatură secundară

Siverman, H. J. (Hg.): Derrida and deconstruction. New York 1989.

Hofman, S.: Derrida lesen. Wien 1988.

Behler, E.: Derrida - Nietzsche. Nietzsche - Derrida. München u. a. 1988.

Kimmerle, H.: Derrida zur Einfuhrung. Hamburg 1988.

Englert, K.: Frivolität und Sprache. Zur Zeichentheorie bei Jacques Derrida. Essen 1987.

Werner, H.: Metaphysik, Zeichen, mimesis, Kastration. Möglichkeiten und Grenzen begrifflichen Philosophieverständnisses nach Jacques Derrida. Pfaffenweiler 1985.

Tiehl, D.: Über die Genese philosophischer Texte. Studien zu Jacques Derrida. Freiburg/München 1990.

Scrierile lui Althusser

Pour Marx. Paris 1965 (germ. Für Marx. Frankfurt/M. 1968) (= *FM*).
(în colaborare cu Balibar et alii) Lire le Capitale. Paris 1965 (germ. Das Kapital lesen. 2 Bde. Reinbek 1972) (= DKL).
Lénine et la philosophie. Paris 1969 (germ. Lenin und die Philosophie. Reinbek 1974) (= *LP*).
Alte scrieri - Montesquieu, la politique et l'histoire. Paris 1959 (germ. Machiavelli, Montesquieu, Rousseau. Zur politischen Philosophie der Neuzeit. Berlin 1987). - Philosophie et philosophie spontanée des savants. Paris 1974 (germ. Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler. Berlin 1985). Positions. Paris 1976 (= *P*).

Literatură secundară

Benton, T.: The rise and fall of Structural Marxism. Althusser and his influence. New York 1984.
Coassion-Spiegel, H. Gramsci und Althusser. Berlin 1983.
Grimm, B.: Konstruktionsbedingungen, Inhalt und Funktion der Theorie Louis Althussers. Koln 1980.
Eliott, G.: Althusser. The Detour of Theory. Londra 1987.

Scrierile lui Lacan

Ecrits. Paris 1966 (germ. Schriften. Ausq. Und hg von N. Haas. 3 Bde. Olten/Freiburg 1973-1980) (=*SCH*).
Le seminaire. Paris 1973 et sqq. (I : 1975, II : 1978, III : 1981, VII : 1986, VIII : 1991, XI: 1973, XVII: 1991, XX: 1975) (germ. Das Seminar. Olten/Freiburg 1978 și urm. (I: 1978, II: 1980, XI: 1978, XX: 1986). (=*S*).
Les psychoses. Paris 1958.

Literatură secundară

Widmer, P.: Subversion des Begehrens: Jacques Lacan oder die zweite Revolution der Psychoanalyse. Frankfurt/M. 1990.
Pagel, G. : Lacan zur Einführung. Hamburg 1989.
Bechem, M.: Vom «anderen» zum «Anderen». Die Psychoanalyse Jacques Lacans zwischen Phänomenologie und Strukturalismus. Frankfurt/M. 1988.
Lang, H.: Die Sprache und das Unbewußte. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse. Frankfurt/M. 1986.
Lipowatz, A.: Diskurs und Macht. Jacques Lacans Begriff des Diskurses. Marburg 1982.
Taureck, B. H. F. (Ed.): Psychoanalyse und Philosophie. Frankfurt/M. 1992.

Ragland-Sullivan, E.: Jacques Lacan und die Philosophie der Psychoanalyse. Weinheim ş. a. 1989.
Weber, S.: Rückkehr zu Freud. Jacques Ent-stellung der Psychoanalyse. Viena 1990.
Juranville, A.: Lacan und die Philosophie. München 1990.

Scrierile lui Foucault

Maladie mentale et psychologie. Paris 1955 (germ. Psychologie und Geisteskrankheit. Frankfurt/M. 1968).
Histoire de la folie à l'âge classique. Paris 1972 (reeditare a ediţiei din 1961) (germ. Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt/M. 1969).
Naissance de la clinique. Une archèologie de regard médicale. Paris 1963 (germ. Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. München 1973).
Raymond Roussel. Paris 1963 (germ. Raymond Roussel. Frankfurt/M. 1989).
Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris 1966 (germ. Die Ordnung der Dinge. Frankfurt/M. 1974),
L'archéologie du savoir. Paris 1969 (germ. Die Archäologie des Wissens. Frankfurt/ M. 1981, 1988) (=*ADW*).
L'ordre du discours. Paris 1971 (germ. Die Ordnung des Diskurses. München 1974) (=*ODis*).
Von der Subversion des Wissens. München 1974.
Moi, Pierre Riviere, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère ... Un cas de parricide au XIXème siecle. Paris 1973 (germ. Der Fall Riviere. Materialien zum Verhältnis von Psychiatrie und Justiz. Frankfurt/M. 1975).
Schriften zur Literatur. München 1974.
Surveiller et punir. Naissance de la prison. Paris 1975 (germ. Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt/M. 1976).
Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Berlin 1976.
Histoire de la sexualité. 3 vol. Paris 1976-1984 (germ. Sexualität und Wahrheit. Frankfurt/M. 1977-1986) (=*SW*).
Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte. Berlin 1986.
Das Wahrsprechen des Anderen. Frankfurt/M. 1988.

Literatură secundară

Dauk, E.: Denken als Ethos und Methode. Berlin 1989.
Fink-Eitel, H.: Foucault zur Einführung. Hamburg 1989.
Marti, Urs: Michel Foucault. München 1988.
Dreyfus, H. L.: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt/M. 1987.
Marques, M. (Ed.): Foucault und die Psychoanalyse. Tübingen 1990.
Privitera, W.: Stilprobleme. Zur Epistemologie Michel Foucaults. Frankfurt/M. 1990.
Schmid, W.: Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros. Frankfurt/M- 1987.

Deleuze, G.: Foucault. Frankfurt/M. 1986.
Küngel, W.: Foucault liest Hegel. Frankfurt/M. 1985.
Didier, E: Michel Foucault. Eine Biographie. Frankfurt/M. 1991.
Schmid, W. (Ed.): Diskurs und Existenz bei Foucault. Frankfurt/M. 1991.

Scrierile lui Lyotard

Discours, figure. Paris 1971.
La condition postmoderne. Paris 1979 (germ. Das postmoderne Wissen. Viena 1986.
Les dispositifs pulsionnels. Paris 1973 (germ. Teilweise în: Intensitäten. Berlin 1978; și in: Essays zu einer affirmativen Ästhetik. Berlin 1982).
Le différend. Paris 1983 (germ. Der Widerstreit. München 1987).
Tombeau de l'intellectuelle. Paris 1984 (germ. Das Grabmal des Intellektuellen. Viena 1985).
L'énthousiasme. La critique kantienne de l'histoire. Paris 1986 (germ. Der Enthusiasmus. Kants Kritik der Geschichte. Wien 1988).
(în colaborare): Argumentation in der Philosophie. Göttingen 1986.
L'inhumain. Causeries sur le temps. Paris 1988 (germ. Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit. Wien 1989).
Heideggeret «les juifs». Paris 1988 (germ. Heidegger und «die Juden». Viena 1988).
La postmoderne explique aux enfants. Paris 1986 (germ. Postmoderne für Kinder. Viena 1987) (= *PK*).
Peregrinations. Law, form, event. New York 1988 (germ. Streifzüge. Gesetz, Form, Ereignis. Viena 1988).
(în colaborare): Immaterialität und Postmoderne. Berlin 1985.
Leçons sur l'analytique du sublime. Paris 1991.

Literatură de specialitate

Habermas, J.: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt/M. 1983.
Huyssen, A. / Scherpe, K. R. (Hg.): Postmoderne. Reinbek 1986.
Reese-Schäfer, W. : Lyotard zur Einführung. Hamburg 1988.
Reese-Schäfer, W./Taureck, B. H. F. (Hg.): Jean-François Lyotard. Cuxhaven 1989.
Welsch, W.: Unsere postmoderne Moderne. Freiburg 1987.

Note

1 Cl. Lévi-Strauss: Briefe an die Herausgeber din: Strukturalisme. En antologi. Kopenhagen 1970, 9.
2 H. Lefebvre: L'idéologie structuraliste. Paris 1971, und A. Schmidt: Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte. Frankfurt/M. 1972
3 R. Jakobson : Essais de linguistique générale, Cap. I. Paris 1963
4 În: L'Arc, Nr. 30. Aix 1966.
5 G. Granel: L'effacement du sujet dans la philosophie contemporaine. În: Concilium, Nr. 86. Tours 1973.

6 A. Koyré: Die Philosophie Emile Meyersons. În: Deutsch-französiche undschau. Bd. 4. Berlin 1931, 201.
7 Martin Heidegger: Sein und Zeit, 22-23.
8 Op. cit., 20.
9 Jacques Derrida, *G*, 276.
10 Rene Descartes: Meditationes de prima philosophia, II, 3, Ausq. A. Buchenau. 2. Aufl. Hamburg 1972, 45.
11 Edmund Husserl: Logische Untersuchungen, 2 / 1 § 5 (Husserliana XIX, 37f.).
12 Jacques Derrida, *SP*, 88.
13 *SP*, p. 87 et sq.
14 *SP*, 133.
15 Edmund Husserl : Logische Untersuchungen, 2 / 1 § 8 (Husserliana XIX, 43).
16 Jacques Derrida, *R*, 37.
17 Ferdinand de Saussure: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Berlin 1967, 143.
18 Jacques Derrida, *R*, 31.
19 *R*, 31.
20 *R*, 47.
21 *DKL I*, 15.
22 *DKL I*, 32.
23 *LP*, 47 et sqq.
24 *DKL I*, 123.
25 Louis Althusser, *FM*, 106.
26 *DKL I*, 192.
27 *DKL I*, 206.
28 *LP*, 47 et sqq.
29 *P*, 11, 15.
30 Jacques Lacan, *SCH I*, 63, 69.
31 *S I*, 20
32 *S II*, 55, 328.
33 Cf. *S II*, 150 et sqq.
34 *S II*, 289, 290.
35 Foucault, *ADW*, 30.
36 *ADW*, 115.
37 *ADW*, 170.
38 *ADW*, 74.
39 *ADW*, 149, 156.
40 *ODis*, 7.
41 Kap. «Nietzsche» în: Hommage à Jean Hyppolite. Paris 1971, 158.
42 Ibid.
43 *SW I*, Kap. I, Überschrift.
44 *SW I*, 190.

45 *SW I*, 181.
46 *SW I*, 166.
47 *SW I*, 165.
48 *SW I*, 175.
49 *SW I*, 176.
50 *SW I*, 163.
51 *SW I*, 170.
52 *SW I*, 173.
53 *SW I*, 150.
54 *SW I*, 185.
55 *SW I*, 110.
56 *SW I*, 112.
57 *SW I*, 118.
58 *SW I*, 157.
59 *SW I*, 178f.
60 *SW I*, 115-117.
61 Jean-François Lyotard: *PK*, 35.

Bibliografie

Expuneri generale

Ayer, A.J.: Die Huptströmungen der Philosophie. München 1976.

–: Philosophy in the twentieth century. London 1984.

Baumgartner, H. M. und H. –M. Sass: Philosophie in Deutschland 1945-75. Standpunkte, Entwicklungen, Literatur. Meisenheim 1980.

–/– (Hg.): Philosophie in Deutschland 1945-75. Standpunkte, Entwicklungen, Literatur. Meisenheim 1978.

Bochenski, J. M.: Europäische Philosophie der Gegenwart. Bern/München 1951.

–: Die zeigenössischen Denkmethoden. Bern/München 1954.

Boeder, H.: Das Venunft – Gefüge der Moderne. Freiburg/München 1988.

Bubner, R. (Hg.): Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. 8 Bde. Stuttgart 1978.

Burr, H. R. (Hg.): Handbook of world philosophy: contempopary developments since 1945. Westport (conn.) 1980.

Caws, P. (Hg.): Two centuries of philosophy in America. 1980.

Châtelet, F.: Historie de la Philosophie. Paris 1972 (germ.: Geschichte der Philosphie. Bd. 8: Das 20. Jahrhundert. trad. de E. Brückner – Pfaffenberger und D. W. Tuckwiller. Berlin 1975).

Châtelus, M.: Problèmes philosophiques du XXe siècle et matèrialisme marxiste. Paris 1982.

Copleston, F. Ch.: A History of Philosophy, Vol. IX: Maine de Biran to Sartre. London 1975.

Coreth, E. et alii: Philosophie des 20. Jahrhunderts. Stuttgart et alii. 1986.

Durfee, H. A.: Foundational reflections: studies in contemporary philosophy. Dordrecht et alii. 1988.

Friesen, H. und M. V. Schnell (Hg.): Spannungsfelder der Diskurse: Philosophie nach 1945 in Deutschland und Frankreich. Münster 1987.

Goerdt, W.: Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. Freiburg/München 1984.

Habermas, J.: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/M. 1985.

Heinemann, F.: Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Eine enzyklöpedische Darstellung ihrer Disziplinen. Stuttgart 1959.

Höffe, O. (Hg.): Kassiker der Philosophie. 2 Bde. München 1981.

Hoerster, N. (Hg.): Klassiker des philosophischen Denkens. 2 Bde. München 1982.

Jahn, L.: Die letzte Epoche der Philosophie: von Hegel bis Habermas. Kommentarband. Stuttgart 1980.

Jones, W. T.: A History of Western Philosophy: The Twentieth Century to Wittgenstein and Sartre. Bd. 5. New York 1975.

Kearny, R.: Modem movement in European Philosophy. Manchester 1986.

Landgrebe, L.: Philosophie der Gegenwart. Bonn 1952.

Leinfellner, W. und F. M. Wuketits (Hg.): Die Aufgaben der Philosophie in der Gegenwart. Wien 1986.

Metz, R.: Die philosophischen Strömmungen der Gegenwart in Grobbbritannien. Leipzig 1935.

Narski, I. S.: Positivismus in Vergangenheit und Gegenwart. Berlin 1962.

Neuenschwander, U.: Denker des Glaubens. Emanuel Hirsch – Emmil Bruner – Paul Tillich – Pierre Teilhard de Chardin – Karl Jaspers. Gütersloh 1985.

Noack, H.: Die Philosophie Westeuropas im 20. Jahrhundert («Die Philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts»). 2. Neubearb. Und erw. Aufl. Basel/Stuttgart 1976.

Nordhofen, E. (Hg.): Physognomien. Philosophen des 20. Jahrhunderts in Portraits. Königstein 1980.

- (Hg.): Physognomien. Philosophen des 20. Jahrhunderts in Portraits. Königstein/Ts. 1980.

Passmore, L.: A Hundred Years of Philosophy. London 1957, 1966.

–: Recent philosophers. La Salle (111.) 1985.

Pongratz, L. J. (Hg.):Philosophie in Selbstdarstellung. 3 Bde. Hamburg 1975-77.

Rehfus, W. D.: Einführung in das Studium der Philosophie. Heidelberg 1981.

Rombach, H.: Die Gegenwart der Philosophie, die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens. 3., grundlegend neu bearbeitete Aufl. Freiburg/ München 1988.

Rorty, R. et. alii (Hg.): Philosophy in history. Essays on the historiography of philosophy. Cambridge 1984.
Ryle, G. (Hg.): Contemporary Aspects of Philosophy. Stocksfield 1976.
Schmitd, R. (Hg.): Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. 7 Bde. Leipzig 1921-30.
Schnädelbach, H.: Philosophie in Deutschland 1831-1933. Frankfurt/M. 1983, 1985.
Schulz, W.: Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen 1972.
Smith, J. E.: Contemporary American Philosophy. New York/London 1970.
Speck, J. (Hg.): Grundprobleme der grobben Philosophie – Philosophie der Gegenwart. Bde. I-VI. Göttingen 1972.
Spierling, V. (Hg.): Die Philosophie des 20. Jahrhunderts (din seria: Lust an der Erkenntnis). München 1986.
Stegmüller, W.: Hauptströmmungen der Gegenwartsphilosophie. 4. Bde. 6. Aufl. Stuttgart 1978 (Bd. I), 8. Aufl. 1987 (Bde. II und III), 1989 (Bd. IV).
Troller, A.: Die Begegnung von Philosophie, Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft («Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts»). Basel/Stuttgart 1971.
Ueberweg, F.: Grundribb der Geschichte der Philosophie. Bd. 4: Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart. 13. Aufl. Tübingen 1951.
Warnock, G. J.: English Philosophy since 1900. London 1969 (dt.: Englische Philosophie im 20. Jahrhundert. Übers. V. E. Bubser. Stuttgart 1971).
White, M.: Pragmatism and the American Mind. New York 1973.
Windelband, W.: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mit einem Schlubbkapitel «Die Philosophie im 20. Jahrhundert» und einer «Übersicht Uber den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung nach dem Stand von 1946». Hg. v. H. Heimsoeth. 15. Aufl. Tübingen 1957.
Wuchterl, K.: Methoden der Gegenwartsphilosophie. Bern/Stuttgart 1977.

Dicționare, Lexicoane

Diverse informații pot fi găsite în:

Geldsetzer, L.: Allgemeine Bücher - und Institutionenkunde für das Philosophie-Studium. Freiburg/München 1971.

Adorno, Th. W.: Philosophische Terminologie. 2 Bde. Frankfurt/M. 1974.
Albrecht, E. (Hg.): Wörterbuch Logik, Semiotik, Methodologie: russisch-deutsch, deutsch-russisch. Leipzig 1983.
Austeda, F.: Lexikon der Philosophie. 2 Bde. Wien 1988.
Baumgartner, H. M. et. alii (Hg.): Philosophie – Gesellschaft – Planung. München 1974.
Braun, E. und H. Radermacher: Wissenschaftstheoretisches Lexikon. Graz 1978.
Brugger, W. (Hg.): Philosophisches Wörterbuch. Freiburg 1988.
Dau, R. (Hg.): Wörterbuch des wissenschaftliches Kommunismus. Berlin (DDR) 1984.
Diemer, A. und I. Frenzel (Hg.): Das Fischer Lexikon «Philosophie». Frankfurt/M. 1958.
Edwards, P. et. alii (Hg.): The Encyclopedia of Philosophy. New York 1967.
Hegenbart, R.: Wörterbuch der Philsphie. München 1984.
Hffe, . (Hg.): Lexikon der Ethik. München 1986.
Hoffmeister, J. (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Sonderausq. 2. Aufl. Hamburg 1988.
Hönigswald, R. und E. Pachnicke (Hg.): Wörterbuch der Philosophie. Göttingen 1985.
Hoerz, H. (Hg.): Philosophie und Naturwissenschaften: Wörterbuch zu den philosophischen Fragen der Naturwissenschaft. Berlin (DDR) 1983.
Hügli, A. und P. Lübcke (Hg.): Philosophielexikn. Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Reinbek bei Hamburg. 1991.
Klaus, G. und M. Buhr (Hg.): Philosophisches Wörterbuch. Leipzig 1964.
Labica, G. (Hg.): Dictionnaire critique du marxisme (germ. Hg. V. W. F. Haug: Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Berlin 1988).
Lange, E. (Hg.): Philosophenlexikon. Ausgabe für die BRD und Westberlin. Berlin 1987.
Lotter, K. (Hg.): Marx-Engels-Begriffslexikon. München 1984.
Kondakov, N. I.: Wörterbuch der Logik. Hg. von E. Albrecht und G. Asser, übers. von H.-D. Hecker. 2. Neubearb. Aufl. Leipzig 1983.
Kosing, A.: Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie. Berlin (DDR) 1987.
Krings, G. et. alii (Hg.): Handbuch der philosophischen Grundbegriffe. 6 Bde. München 1973.

Metzler-Philosophen-Lexikon: 300 biographisch-werkgeschichtliche Portraits von der Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen. Hg. Von B. Lutz. Stuttgart 1989.

Meyers kleines Lexikon Philosophie. Mit einer Einleitung von Kuno Lorenz. Mannheim 1987.

Mittelstrabb, J. (Hg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. 3 Bde. Mannheim/Wien/Zürich 1980.

Müller, M. (Hg.): Philosophisches Wörterbuch. Neubearb. Bis 12. Aufl. U. d. T.: Kleines philosophisches Wörterbuch. Freiburg 1988.

Noack, L.: Philosophie-geschichtliches Lexikon: historisch-bibliographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie. Stuttgart 1986.

Ricken, F. (Hg.): Lexikon der Erkenntnistheorie und Methaphysik. München 1984.

Ritter, J. und Gründer, K. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Darmstadt/Basel 1971.

Sandkühler, H. J. (Hg.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. 4 Bde. Hamburg 1990.

Schmidt, H.: Philosophisches Wörterbuch. Neu bearb. Von G. Schischkoff. 21. Aufl. Stuttgart 1982.

Seiffert, H. und Radnitzky (Hg.): Handlexikon zur Wissenschaftstheorie. München 1989.

Speck, J. (Hg.): Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe. 3 Bde. Göttingen/Zürich 1980.

Ströcker, E. und W. Wieland (Hg.): Handbuch Philosophie. Freiburg/ München 1981.

Teutsch, G. M.: Lexikon der Umweltethik. Göttingen/Düsseldorf 1985.

–: Lexikon der Tierschutzethik. Göttingen 1987.

Volpi, F. und J. Nida-Rümelin (Hg.): Lexikon der philosophischen Werke. Stuttgart 1988.

Weger, K.-H. (Hg.): Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart: Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein. Freiburg 1988.

-(Hg.): Argumente für Gott: Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon. Freiburg 1987.

Ziegenfubb und G. Jung: Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen. 2 Bde. Berlin 1949.

Bibliografii

Auswahlbibliographie philosophische Literatur der DDR. Berlin 1974.
Bochenski, J. M.: Bibliographische Einführung in das Studium der Philosophie, Bern 1948.
Detemple, S.: Wie finde ich philosophische Literatur. Berlin 1986.
Fornet-Betancourt, R.: Kommentierte Bibliographie zur Philosophie in Lateinamerika. Frankfurt/M. 1985.
Geldsetzer, L.: Allgemeine Bücher- und Institutionenkunde für das Philosophiestudium. Freiburg/München 1971.
–: (Hg.): In honorem. Eine Bibliographie philosophischer Festschriften und ihrer Beiträge. Düsseldorf 1975.
Guerry, H. (Hg.): A Bibilography of Philosophical Bibliographies. Westport/ London 1977.
Hogrebe, W. et. alii: Periodica Philosophica. Eine internationale Bibliographie philosophischer Zeitschriften von den Anfängen bis zur Gegenwart. Düsseldorf 1972.
Internationale Bibliographie der Zeitschriftenliteratur aus allen Gebieten des Wissens. Osnabrück 1965.
Jasenas, M.: A History of the Bibliography of Philosophy. New York/ Hildesheim 1973.
Koehler und Volckmar-Fachbibliographien: Philosophie und Grenzgebiete 1945-1964. Köln/Stuttgart 1964.
Koren, H. J.: Research in Philosophy. A bibliographical Introduction to Philosophy and a few Suggestions for Dissertations. Pittsburgh 1966.
Lineback, R. H. (Hg.): The philosopher's index. A retrospective index to U.S. publications from 1940. 3 Bde. Bowling Green (Ohio) 1978.
–: The philosopher's index. A retrospective index to non-U.S. English Language publications from 1940. 3 Bde. Bowling Green (Ohio) 1980.
Repertoire bibliographique de la philosophie. Louvain 1949.
Totok, W.: Bibliographischer Wegweiser der philosophischen Literatur. Neu bearbeitet von H.-D. Finke. Frankfurt/M. 1985.

Reviste și periodice

Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. Stuttgart 1976 ș.u.
Archiv für Begriffsgeschichte. Frankfurt/M. 1955 ș.u.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (DDR) 1953 ş.u.
Erkenntnis. An International Journal of Analytic Philosophy. Hamburg/ Dordrecht 1966 ş.u.
Information Philosophie. Basel 1972 ş.u.
Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft. Bonn 1896 ş.u.
Methaphilosophy. Oxford 1970 ş.u.
Neue Hefte für Philosophie. Göttingen 1971 ş.u.
Phänomenologische Forschungen. Hg. Von E. W. Orth im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung. München 1977 ş.u.
Philosophia Naturalis. Meisenheim 1949 ş.u.
Philosophisches Jahrbuch. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft. Freiburg/ München 1888 ş.u.
Philosophische Rundschau. Tübingen 1953 ş.u.
Philosophy and Public Affairs. Princeton 1971 ş.u.
Studia Philosophica. Basel 1941 ş.u.
Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie. Wiesbaden 1970 ş.u.
Zeitschrift für philosophische Forschung. Meisenheim 1947 ş.u.

Fenomenologie şi hermeneutică

Fellmann, F.: Gelebte Philosophie in Deutschland: Denkformen des Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie. Freiburg/ München 1983.
–: Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey. Reinbek bei Hamburg 1991.
Hengstenberg, H.-E.: Philosophische Antropologie. Stuttgart 1966.
Huch, K.: Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Heideggerschen Ontologie. Frankfurt/M. 1987.
Kern, I.: Husserl und Kant. Phaenomenologica 16. Den Haag 1964.
Nitta, Y. (Hg.): Japanische Beiträge zur Phänomenologie. Freiburg/München 1984.
Orth, E. W.: Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen. Freiburg/ München 1978.
–: Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert: Studien zu Dilthey und Brentano, Mach, Nietzsche, Twardowski,

Husserl, Heidegger. Freiburg/München 1984.
–: Studien zur neuern französischen Phänomenologie: Ricoeur, Foucault, Derrida. Freiburg/München 1986.
Pöggeler, O.: Heidegger und die hermeneutische Philosophie. Freiburg/München 1983.
Rothacker, E.: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Tübingen 1920, Darmstadt 1972.
Sepp, H. R. (Hg.): Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild. Im Auftrag des Husserl-Archivs an der Universität Freiburg/Br. Freiburg/München 1988.
Spiegelberg, H.: The Phenomenological Movement. 2 Bde. 3. Aufl. Den Haag 1982.
Zöckler, C.: Dilthey und die Hermeneutik. Diltheys Begründung der Hermeneutik als «Praxiswissenschaft» und die Geschichte ihrer Rezeption. Stuttgart 1975.

Filosofia existențială

Heinemann, F.: Existenzphilosophie lebendig oder tot? Stuttgart 1954.
Logstrup, K. E. C.: Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündung. Berlin 1950.
Mounier, E.: Introduction aux existentialismes. Paris 1974 (germ.: Einführung in die Existenzohilosophien. Bad Salzig 1949).
Müller, M.: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. 3. Aufl. Heidelberg 1964.
–: Existenzphilosophie. Von der Methaphysik zur Metahistorik. 4., erneut stark erweiterte Aufl. Hg. Und eingeleitet von A. Halder. Freiburg/München 1986.
Reding, M.: Die Existenzphilosophie. Heidegger, Sartre, Gabriel Marcel und Jaspers in kritisch-systematischer Sicht. Düsseldorf 1949.
Solomon, R. C.: From Hegel to existentialism. New York 1987.
Wisser, R.: Verantwortung im Wandel der Zeit. Einübung in geistiges Handeln: Jaspers, Buber, C. F. v. Weizsäcker, Guardini, Heidegger. Mainz 1967.

Şcoala de la Frankfurt

Apel, H.: Die Gesellschaftstheorie der Frankfurter Schule: Materialen zut Kritischen Theorie von Adorno, Horkheimer und Marcuse. Frankfurt/M. 1980.

Bonbb, W. und A. Honneth (Hg.): Sozialfforschung als Kritik. Frankfurt/M. 1982

Bottomore, T. B.: The Frankfurt School. Chichester 1984.

Friedman, G.: The political philosophy of the Frankfurt School. Ithaca 1981.

Geyer, G. F.: Kritische Theorie. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. Freiburg/München 1982.

Honneth, A. und A. Wellmer: Die Frankfurter Schule und die Folgen: Referate eines Symposiums der Alexander v. Humboldt-Stiftung vom 10.-15. Dezember 1984 in Ludwigsburg. Berlin/New York 1986.

Jay, M.: Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Franfurter Schule und des Instituts der Sozialforschung 1923-1950. Übers. aus dem Engl. von H. Herkommer und B. v. Greiff. Franfurt/M. 1968.

Kritische Theorie. Eine Dokumentation. 2 Bde. Frankfurt/M. 1968.

MacIntyre, A. C.: Marcuse. London 1970.

Marcuse, L.: Denken mit Ludwig Marcuse: ein Wörterbuch für Zeitgenossen. Zürich 1984.

Schmidt, A.: Zur Idee der kritischen Theorie. München 1974.

Theunissen, M.: Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie. Berlin 1969.

Wellmer, A.: Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus. Frankfurt/M. 1969.

–: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Frankfurt/M. 1985.

Wiggershaus, R.: Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung. München 1986.

Filosofia franceză

Altwegg, J. und A. Schmidt: Französische Denker der Gegenwart: 20 Portraits. München 1988.

Caroll, D.: Paraesthetics. Foucault, Lyotard, Derrida. Berkeley 1988.

Descamps, Chr.: Les idées philosophiques contemporaines en France. Paris 1986.

Descombes, V.: Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978). Paris 1979 (germ.: Das Selsbst und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978. trad. de U. Raulff. Franfurt/M. 1981).
Frank, M.: Was ist Neostrukturalismus? Frankfurt/M. 1984.
Gallagher, K. T.: The Philosophy of Gabriel Marcel. Bronx 1975.
Griffiths, A. Ph.: Contemporary French Philosophy. Cambridge 1987.
Muchnik, N. (Hg.): De Sartre à Foucault: vingt ans de grands entretiens dans «Le nouvel observateur». Paris 1984.
Orth, E. W.: Studien zur neueren französischen Phänomenologie: Ricoeur, Foucault, F. Jacob, R. Jakobson, C. Levi-Strauss. Hamburg 1973.
Rötzer, F.: Französische Philosophen im Gespräch. München 1987.
Schiwy, G.: Der französische Strukturalismus. Reinbek bei Hamburg 1985.
–: Poststrukturalismus und «Neue Philosophen». Reinbek bei Hamburg 1985.
Schlette, H. R. und M. Yadel: Albert Camus: L'Homme révolté: Einführung und Register. Essen 1987.
Taureck, B.: Französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Analysen, Texte, Kommentare. Reinbek bei Hamburg 1988.
Wahl, F.(Hg.): Einführung in den Strukturalismus. Frankfurt/M. 1973.
Waldenfels, B.: Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt/M. 1987.

Despre autori

Ulrich Dierse, n. 1943, a studiat la Münster (Westfalia) și la Zürich. Începând cu 1971, el predă filosofia la Ruhr-Universität din Bochum.

Günter Figal, n. 1949, a studiat la Heidelberg și predă filosofia, din 1989, la Universitatea Tübingen.

Arne Grøn, n. 1952, a studiat la Copenhaga și Berlin. Predă, din 1987, filosofia la Universitatea din Copenhaga.

Helmut Holzhey, n. 1937, a studiat la Berlin, Göttingen, Marburg și Zürich; începând cu 1974, predă filosofia (din 1985 ca profesor ordinar) la Universitatea Aarhus.

Poul Lübcke, n. 1951, a studiat la Copenhaga, Freiburg, Heidelberg și Louvain și a predat filosofia între 1981 și 1988 la Universitatea Roskilde. Din 1989 predă la Universitatea Aarhus.

Søren Gosvig Olesen, n. 1956, a studiat la Paris și Louvain; predă, din 1985, filosofia la Universitatea Odense.

Jean-Claude Wolf, n. 1953, a studiat la Universitatea din Berna și predă filosofia la aceeași universitate.

Index

FILOSOFIA ÎN SECOLUL XX

Volumul 1

Lucrare de largă adresabilitate, *Filosofia în secolul XX* este o introducere sistematică în studiul filosofiei actuale, îndeplinind funcția dublă de compendiu și lexicon. Cartea vine în sprijinul studenților, specialiștilor, dar și al celor ce doresc să se familiarizeze cu acest domeniu.

Primul volum al lucrării tratează preponderent curentele filosofice, cu principalii lor exponenți, care s-au impus cu autoritate în Germania și Franța. În centrul atenției se află efortul filosofiei contemporane de a se detașa critic de metafizica tradițională și de imaginea clasică a concepției despre om, așezând discursul filosofic pe baze noi.

Cele două volume ale lucrării se vând numai împreună.





www.all.ro